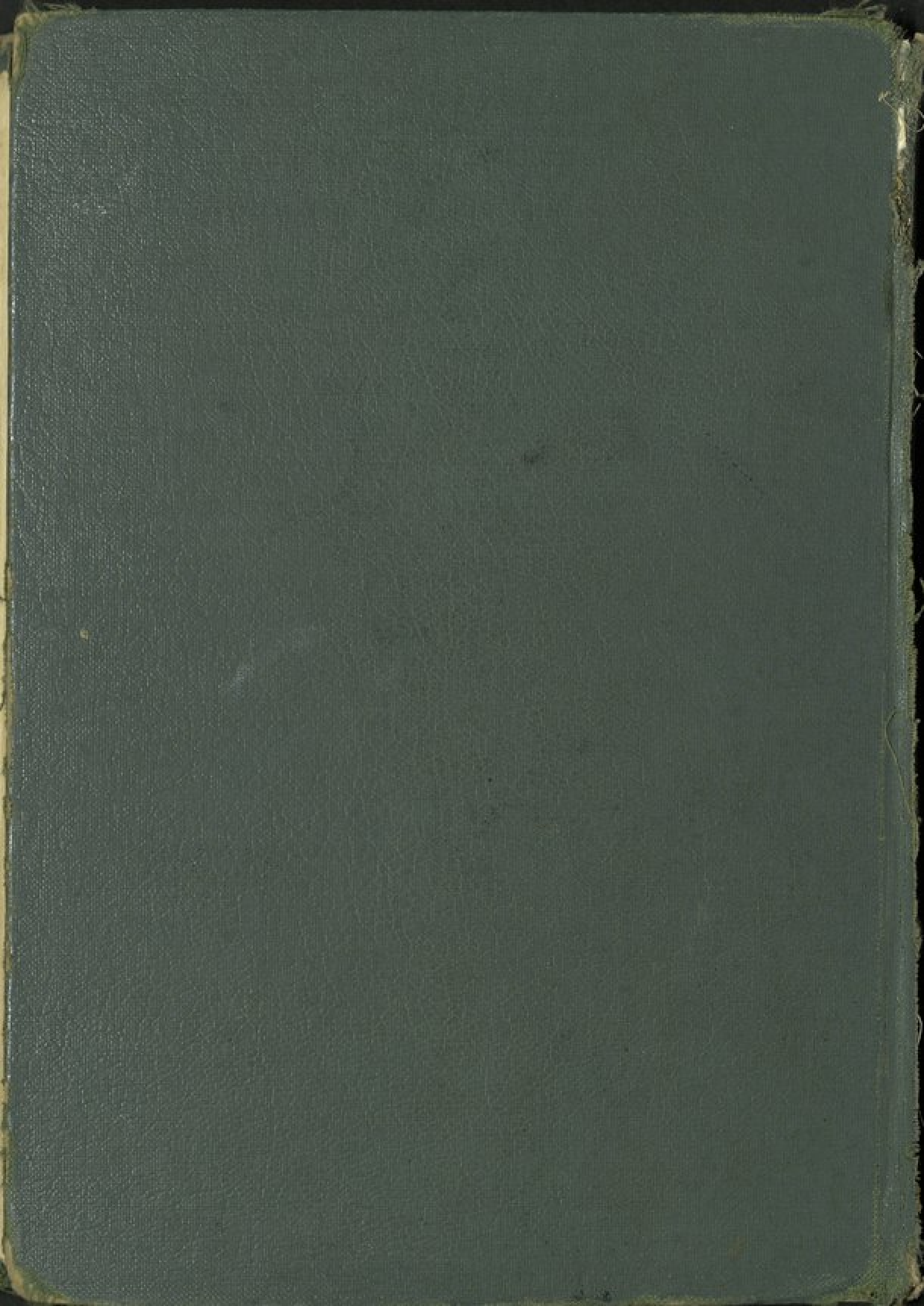
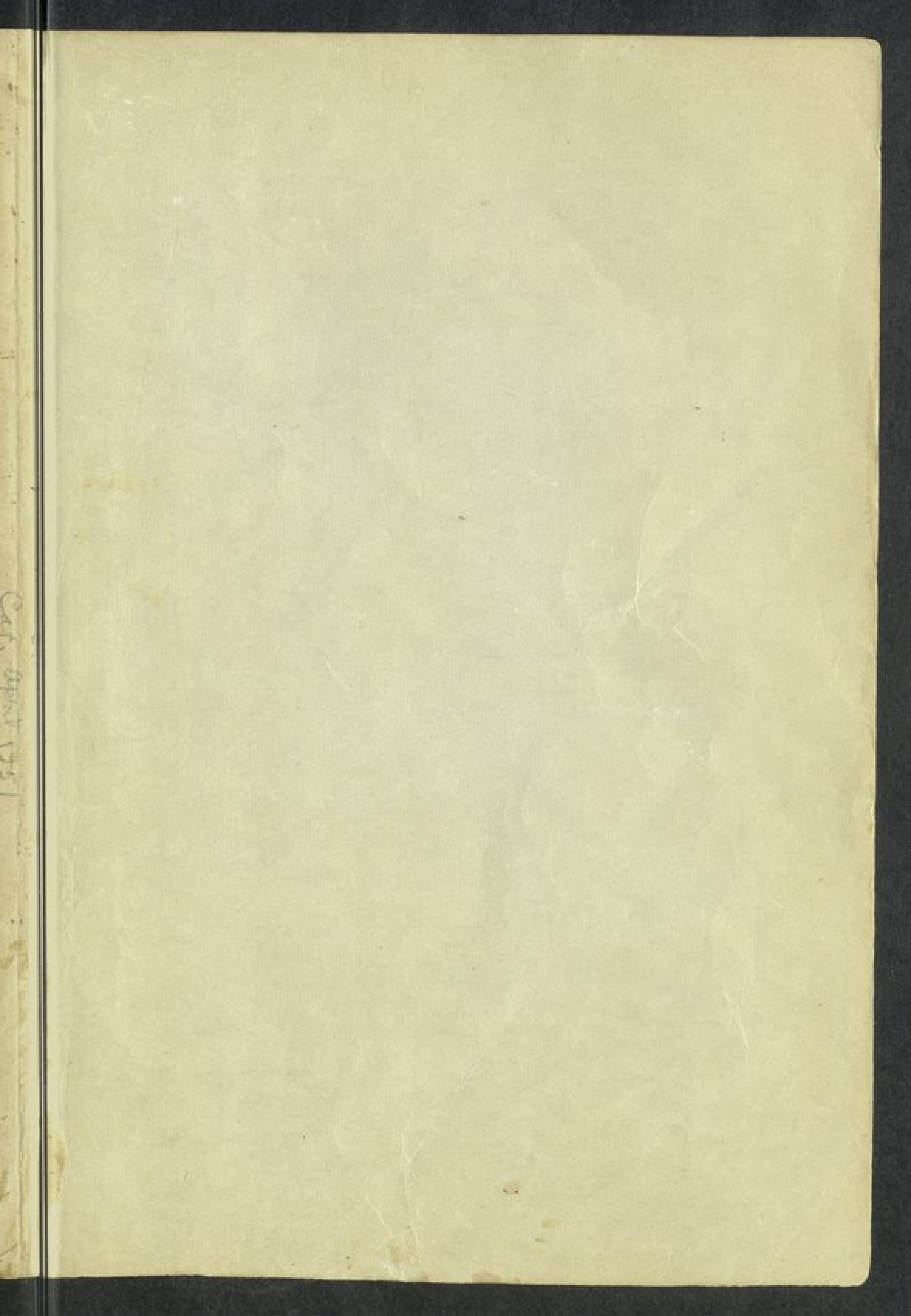



AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT
UT VITAM HABEANT ABUNDANTIUS HABEANT
1866
UNIVERSITY
LIBRARY



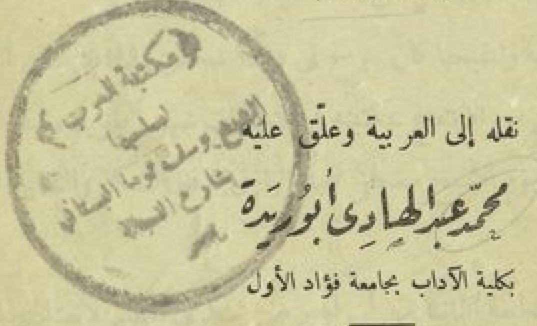
لجنة التأليف والترجمة والنشر

تاريخ الفلسفة في الإسلام

تأليف

الأستاذ ت . ج . دى بور (T. J. De Boer)

بجامعة امستردام



نقله إلى العربية وعلق عليه

محمد عبد الهادى أبو ريدة

بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول

الطبعة الثانية — منقحة مهذبة

القاهرة

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

١٣٦٨ هـ — ١٩٤٨ م

مقدمة المترجم للطبعة الثانية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ، والصلاة والسلام على رسول الله ، وعلى سائر الأنبياء والمرسلين ، و بعد .

فهذه هى الطبعة الثانية لكتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، وهى تمتاز على الطبعة الأولى بتنقيح فى الترجمة وتصحيح لها فى بعض المواضع ، و بزيادات يسيرة فى التعليقات ، و بإيضاح مفصل لبعض المشكلات و إكمال للمعرفة بمذاهب بعض الفلاسفة والمفكرين .

وقد وعدتُ القارئ بمزيد بيان لبعض المسائل ، يقرؤه فى التصدير ؛ ولكن طول الكلام فى هذه المسائل جعلها أولى بأن تكون أبحاثا مستقلة ، لا تتسع لها المقدمات ؛ فلا بد للقارئ أن ينتظرها فى كتاب وافٍ عن الفلسفة الإسلامية .

وفى أثناء مراجعتى للترجمة وتنقيحها كان يلوح لى دائماً شخص ذلك الإنسان الكريم الذى قرأتها عليه والذى مكننى من الانتفاع بمكتبته فى التعليقات شهوراً طويلة ، وهو أستاذى الكريم الشيخ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق ؛ فله الشكر والتحية الدائمة ، وهو فى عالم الخلود .

ولا بد لى بمناسبة هذه الطبعة الثانية من أن أعبر عن شكرى العظيم لأستاذى الدكتور فريتز ماير ، الأستاذ بجامعة بازل ، لمعونته لى برأيه فى بعض النقط التى كانت لا تزال ملتبسة سواء بسبب اللفظ أو بسبب المعنى .

وإنى لأرجو أن يجد المعنيون بدراسة الفلسفة الإسلامية فى هذه الطبعة خيراً مما وجدوا فى الطبعة السابقة . والله ولى التوفيق ؟

القاهرة { ٢٣ ذو الحجة ١٣٦٧
٢٦ أكتوبر ١٩٤٨ }

محمد عبد الهادى أبو ريدة
كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول

كلمة المترجم للطبعة الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمدَ الشاكرين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، وعلى آله وصحبه ، ومَنْ والاه إلى يوم الدين ؛ وبعد :

فإن تاريخ الفلسفة من أهم الدراسات التى نهضت نحو الكمال فى أوروبا أثناء القرن التاسع عشر ، ولكنها لا تزال فى مصر حديثة العهد ، يرجع تاريخها إلى إنشاء الجامعة المصرية .

ومن أهم ما تمتاز به النهضة العلميـة الحديثة فى مصر ، عنايةٌ كبيرة وجهتها الجامعة المصرية لدراسة الثقافة الإسلامية القديمة فى الأدب والفلسفة والتاريخ ، على طريقة البحث العلمى الحديث .

على أن المستشرقين قد عُنوا منذ قرنين بدراسة الثقافة الإسلامية كلها بما فيها الفلسفة ، ولكن أبحاثهم فى الفلسفة كانت فى الغالب موضوعات متفرقة ، وكانت تعالج مسائل خاصة محدودة ، وقلّ أن يوجد فى أبحاث المستشرقين كتبٌ تشمل تاريخ الفلسفة الإسلامية فى جملتها ، فلا نعرف من ذلك إلا كتباً قليلة ، أحدها بالفرنسية يرجع إلى منتصف القرن الماضى ، وهو كتاب الأستاذ « مونك » الذى أشار إليه الأستاذ دى بور فى أول مقدمته ؛ والثانى هذا الكتاب الذى أقدمه بين يدى القارئ ، والذى يرجع تاريخه إلى أول هـذا القرن ، وقد ظهر باللغة الألمانية وترجم إلى اللغة الإنجليزية ؛ والثالث كتاب : مفكرو الإسلام للبارون كرادفو[1] ، وقد ظهر بالفرنسية بعد عام ١٩٢٠ .

أما فى لغة العرب ، فلا نعرف كتابا ظهر فى تاريخ الفلسفة الإسلامية يستحق هـذا الاسم ، وما كتب حتى الآن إما أبحاث خاصة محدودة ، أو أبحاث مجملة مملوءة بالأخطاء .

---

(١) Carra de Vaux : Les Penseurs de l'Islam.

ولذلك أشار علىّ بعض أساتذتى فى كلية الآداب أن أترجم هذا الكتاب ليكون مجملا فى تاريخ الفلسفة الإسلامية ، يعطى قارئه فكرة شاملة عنها منذ نشأتها ، ويبين تطورها ومشهورى رجالها ، ويهديه إلى مسائلها ، فيهيئه لدراستها الدراسة الوافية .

فعقدتُ النية على القيام بهذا العمل منذ أربع سنين ، وكان دون ذلك عقبات كثيرة ، إذ لا بد لمن يريد ترجمة كتاب بلغة أجنبية فى موضوع إسلامى ، أن يكون ملماً بالموضوع وعارفا بالاصطلاحات العربية ؛ هذا إلى أن المؤلف رغب فى الإيجاز ، فلم يذكر المراجع التى رجع إليها ، ولا المصادر العربية ، حتى لقد كان يترجم النص العربى ولا يدل على مكانه ، وقد لا يدل على صاحبه ؛ ولم يشر إلا مرات قليلة إلى مصادر أجنبية نقل عنها ؛ فكان هذا كله مما ضاعف مشقة الترجمة ؛ ولذلك اضطررت إلى مراجعة كتب فى التاريخ والتراجم ؛ وإلى قراءة كل ما وصلتُ إليه من مؤلفات المفكرين الذين عرض لهم المؤلف فاهتديت فى الأغلب إلى الأصول العربية التى ربما يكون المؤلف قد رجع إليها ، وبقيت نقط قليلةٌ جداً ترجمتها مهتديا بما أعرفه لأصحابها ، أو مستعيناً بالاصطلاح العام الذى جرى عليه الإسلاميون : وأشرتُ فى التعليقات التى أضفتها للكتاب إلى المراجع ، وذكرتُ بعض النصوص ، ووسعت ما بدا لى أنه موجز ، وأضفت معلومات هيأتها لنا البحوثُ والنشرات الجديدة ، وذكرت التواريخ العربية مستنداً إلى المصادر العربية نفسها .

على أنى لا أزعم أنى قرأت كل ما عسى أن يكون المؤلف قد رجع إليه ، كما أنى لم أستطع أن أقرأ كل ما كتب بعد ظهور هـذا الكتاب من بحوث ، ولـكنى حاولت الاستكمال والاستيفاء بقدر ما اتسع لذلك جهدى ، لأجعل الكتاب أوفى وأعم نفعاً ، وليكون ذلك تَوْطِئَةً لتاريخ أوسع للفكر الإسلامى

وقد تابعت المؤلف فى فكرته وطريقة تصوُّره ، لتكون الترجمة أصدق ؛ ولم أعدل عن الترجمة الدقيقة إلا فى مواطن قليلة جداً ، وعند ما دعا إلى ذلك بيانُ الأشياء كما هى فى مصادرها الأولى ؛ وبقى فى الكتاب آراء قليلة قد لا نوافق عليها ؛ ولـكنى لم أتعرض لها بنفى ولا إثبات ، بل تركتها للباحثين ، لأن الذى يحمل مسئولية الكتاب هو المؤلف لا المترجم .

ولما أتممت ترجمة الكتاب عرضتها على حضرة أستاذى صاحب المعالى الشيخ مصطفى

عبد الرازق بك أستاذ الفلسفة الإسلامية فى كلية الآداب إذ ذاك ، وصاحب الفضل الكبير على هذه الدراسة فى مصر ، فتفضل ومكننى من قراءته كله عليه ، وأرشدنى إرشادات قيّمة فى المراجع والاصطلاحات ، مع طول الصبر والتضحية بالوقت الثمين ؛ فله على ذلك أعظمُ الشكر والتقدير ؛ ثم قدمت الكتاب إلى لجنة التأليف والترجمة والنشر ؛ فتفضل الأستاذ أحمد أمين بك رئيس اللجنة بقراءته كله توطئةً لطبعه ؛ وأبدى عليه ملاحظات كثيرة نافعة تستوجب الشكر ؛ وأخيراً أشرفتُ على طبع الكتاب فى مطبعة اللجنة العامرة ، فلقيت عند حضرة مديرها الفنى عبد اللطيف أفندى محمد الدمياطى ، وعند معاونيه ، من سعة الصدر وحسن المعاونة الشىء الكثير .

على أن المؤلف لم يذكر العناوين الصغرى فى فصول الكتاب ، مكتفياً بذكر أرقام بدَّنها فى الفهرس ، فاستحسنت أن أذكر هذه العناوين فى مواضعها أيضاً ، وإذا وجد القارئ إشارات مختصرة فى سياق الكلام فليعلم أن حرف الباء إشارةٌ إلى الباب ، والفاء إشارة إلى الفصل ، والقاف تشير إلى القسم .

أما المراجع فإنى ، إلى جانب ما ذكرته فى التعليقات ، أشير على القارئ بالرجوع إلى دائرة المعارف الإسلامية فى كل ما يعرض له ، وإلى الملحق الذى أصدره حديثاً الأستاذ بروكلمان لكتابه المسمى : Geschichte der arabischen Litteratur.

ولا يفوتنى أن أقدم شكرى أيضاً لحضرات الأساتذة الدكتور شاخت والأستاذ كراوس والدكتور ران بكلية الآداب ، لما كان لهم من فضل المعاونة فى إيضاح بعض النقط الغامضة فى الأصل الألمانى .

وإنى لأرجو أن أكون قد وُفِّقت فى ترجمة هذا الكتاب ، وفى زيادة نفعه للقارئ ، وسدِّ حاجة من يريد معرفة تاريخ الفلسفة الإسلامية ، كما أرجو الله أن يفسح فى الأجل ويزيد فى الجهد ، لاستكمال الدراسة فى هذه الناحية على صورة وافية جديرة بما يجب لتاريخ الفلسفة الإسلامية من عناية ودراسة .

وأختم كلمتى بالشكر العظيم للجنة التأليف والترجمة والنشر ، صاحبة الفضل الأكبر فى إظهار هذا الكتاب ، وفى إحياء الثقافة الصحيحة ونشرها فى الشرق العربى .

القاهرة فى { ٢٤ شعبان سنة ١٣٥٧ / ١٨ أكتوبر سنة ١٩٣٨

المترجم

محمد عبد الهادى أبو ريدة

معيد بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول

فهرس الكتاب

صحيفة

مقدمة المترجم للطبعة الثانية ... ... ج

مقدمة المترجم للطبعة الأولى ... ... د

كلمة تقديم المؤلف ١

الباب الأول : مدخل ٣

الفصل الأول : مسرح الحوادث ٣

(١) بلاد العرب القديمة . (٢) الخلفاء الراشدون ، المدينة ، الشيعة .
(٣) الأمويون ، دمشق والبصرة والكوفة (٤) العباسيون ، بغداد .
(٥) الدول الصغرى ، سقوط الخلافة ... ...

الفصل الثانى : الحكمة الشرقية ١١

(١) النظر العقلى عند الساميين . (٢) الديانة الفارسية ، الدهرية .
(٣) الحكمة الهندية ... ...

الفصل الثالث : العلم اليونانى ١٦

(١) السريان . (٢) الكنائس النصرانية . (٣) الرها ونصيبين .
(٤) مدينة حران (٥) جُندَيسابور . (٦) تراجم السريان (٧) الفلسفة
عند السريان . (٨) التراجم العربية (٩) فلسفة النَّقَلة . (١٠) مدى
معرفة العرب بالتراث اليونانى . (١١) استمرار المذهب الأفلاطونى الجديد .
(١٢) كتاب التفاحة . (١٣) أوتولوجيا أرسطاطاليس أو كتاب الربوبية .
(١٤) فهم العرب لأرسطو . (١٥) الفلسفة فى الإسلام ... ...

الباب الثانى : الفلسفة والعلوم العربية ٣٦

صحيفة

الفصل الأول : علوم اللغة ٣٦

(١) أنواع العلوم (٢) اللغة العربية ، القرآن . (٣) نحاة البصرة والكوفة . (٤) علم النحو المتأثر بالمنطق ، العروض . (٥) علوم اللغة والفلسفة ... ...

الفصل الثانى : مذاهب الفقهاء ٤١

(١) السنّة ، الحديث ، الرأى . (٢) القياس . (٣) موضوع الفقه ومنزلته . (٤) الأخلاق والسياسة ... ...

الفصل الثالث : المذاهب الاعتقادية (مذاهب المتكلمين) ٤٦

(١) العقائد النصرانية . (٢) علم الكلام . (٣) المعتزلة وخصومهم . (٤) الفعل الإنسانى والفعل الإلهى . (٥) الذات الإلهية . (٦) الوحى والعقل . (٧) أبو الهذيل العلاف . (٨) النظام . (٩) الجاحظ . (١٠) معمر وأبو هاشم . (١١) الأشعرى . (١٢) المذهب الكلامى القائم على القول بالجوهر الفرد . (١٣) التصوف ... ...

الفصل الرابع : الأدب والتاريخ ٩٢

(١) الأدب . (٢) أبو العتاهية ، المتنبى ، أبو العلاء ، الحريرى . (٣) التراث التاريخى . (٤) المسعودى والمقدسى ... ...

الباب الثالث : الفلسفة الفيثاغورية ٩٩

الفصل الأول : الفلسفة الطبيعية ٩٩

(١) مصادرها . (٢) علوم الرياضيات . (٣) العلوم الطبيعية . (٤) علم الطب . (٥) الرازى (٦) الدهرية ... ...

الفصل الثانى : إخوان الصفا بالبصرة ١٠٩

(١) القرامطة . (٢) إخوان الصفا ودائرة معارفهم الفلسفية (رسائلهم) . (٣) نزعة التلفيق . (٤) العلم (٥) الرياضيات . (٦) المنطق . (٧) الله

صحيفة

والعالم . (٨) النفس الإنسانية . (٩) فلسفة الدين . (١٠) مذهبهم فى الأخلاق . (١١) تأثير رسائل إخوان الصفا ... ...

الباب الرابع : الفلاسفة الآخذون بمذهب أرسطو متأثراً بالأفلاطونية الجديدة فى المشرق ١٢٥

الفصل الأول : الكندى ١٢٥

(١) حياة الكندى . (٢) موقفه من علم الكلام . (٣) الرياضيات . (٤) الله ، العالم ، النفس . (٥) نظرية العقل . (٦) الكندى باعتباره أرسططاليسيا . (٧) أصحاب الكندى ... ...

الفصل الثانى : الفارابى ١٣٦

(١) أصحاب المنطق (٢) حياة الفارابى . (٣) موقفه إزاء أفلاطون وأرسطو . (٤) الفلسفة . (٥) المنطق . (٦) الموجود ، الله . (٧) العالم العلوى . (٨) العالم السفلى . (٩) النفس الإنسانية . (١٠) العقل فى الإنسان . (١١) الأخلاق . (١٢) السياسة . (١٣) الحياة الآخرة . (١٤) نظرة إجمالية . (١٥) تأثير فلسفة الفارابى ، السجستانى ... .

الفصل الثالث : ابن مسكويه ١٦٩

(١) مكانه . (٢) ماهية النفس . (٣) أصول الأخلاق ... ...

الفصل الرابع : ابن سينا ١٧٤

(١) حياته . (٢) مجهود ابن سينا . (٣) العلوم الفلسفية ، المنطق . (٤) الإلهيات والطبيعة . (٥) الإنسان والنفس الإنسانية . (٦) العقل. (٧) نظرية العقل فى ثوبها الرمزى . (٨) الحكمة المشرقية . (٩) عصر ابن سينا ، البيرونى . (١٠) بهمنيار بن المرزبان . (١١) أثر ابن سينا بعد وفاته ... ...

الفصل الخامس : ابن الهيثم ٢٠٦

صحيفة

(١) تحول الحركة العلمية نحو الغرب . (٢) حياة ابن الهيثم ومؤلفاته .
(٣) الإدراك والحكم . (٤) أثر ابن الهيثم ... ...

الباب الخامس : نهاية الفلسفة فى المشرق ٢١٢

الفصل الأول : الغزالى ٢١٢

(١) علم الكلام والتصوف . (٢) حياة الغزالى . (٣) موقفه إزاء ثقافة عصره . (٤) العالم . (٥) الله والعناية . (٦) الإنسان . (٧) مذهب الغزالى الكلامى . (٨) الوحى والتجربة . (٩) نظرة إجمالية ... ...

الفصل الثانى : أصحاب المختصرات الجامعة ٢٤١

(١) مكانة الفلسفة . (٢) الثقافة الفلسفية ... ...

الباب السادس : الفلسفة فى المغرب ٢٤٤

الفصل الأول : بواكيرها ٢٤٤

(١) عصر بنى أمية . (٢) القرن الخامس ... ...

الفصل الثانى : ابن باجّة ٢٤٧

(١) دولة المرابطين . (٢) حياة ابن باجّة . (٣) مميزاته . (٤) المنطق وما بعد الطبيعة . (٥) النفس والعقل . (٦) الإنسان المتوحد ... ...

الفصل الثالث : ابن طفيل ٢٥٥

(١) دولة الموحدين . (٢) حياة ابن طفيل . (٣) حىّ بن يقظان .
(٤) حى وتطور الإنسانية . (٥) أخلاق حىّ ... ...

الفصل الرابع : ابن رشد ٢٦١

(١) حياته . (٢) ابن رشد وأرسطو . (٣) المنطق ومعرفة الحقيقة .
(٤) العالم والله . (٥) الجسم والعقل . (٦) العقل والمعقول . (٧) نظرة إجمالية . (٨) فلسفته العملية .. ..

الباب السابع : خاتمة . .. .

صفحة

الفصل الأول : ابن خلدون ٢٧٢

(١) أحوال عصر ابن خلدون . (٢) حياة ابن خلدون . (٣) الفلسفة وتجربة الحياة . (٤) فلسفة التاريخ ، المنهج التاريخى . (٥) موضوع علم التاريخ . (٦) خصائص مذهب ابن خلدون ... ...

الفصل الثانى : العرب والفلسفة النصرانية فى القرون الوسطى ... ٢٨٤

(١) الموقف السياسى ، اليهود . (٢) بالرمو وطليطلة . (٣) العرب فى باريس ... ...

فهرس الأعلام ٢٨٩

تصحيحات ٣٠١

كلمة تقديم للمؤلف

هذه أول محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الإسلامية فى جملتها ، بعد أن وضع الأستاذ مونك[1] فى ذلك مختصرَه الجيّد ؛ فيمكن أن يُعد كتابى هذا بدءا جديداً ، لا إتماماً لما سبقه من مؤلفات . ولست أزعم أنى قد أحطتُ علما بكل ما كُتب فى هذا الميدان من قبل ؛ ولم يكن كلُّ ما عرفت من الأبحاث فى متناول يدى ؛ ولم أستطع الإنتفاع بالمخطوطات إلا نادراً .

ونظراً لأنى توخّيت الإيجازَ فى بيان مسائل هذا الكتاب ، فقد اقتضى ذلك إغفالَ ذكر المراجع التى اعتمدتُ عليها ، إلا إذا أوردتُ شيئاً بنصّه أو روَيْتُه على علاته من غير تمحيص . وإنى آسف لأنه ليس فى الإمكان الآن أن أبين عما علىّ من الفضل لعلماء أمثال ديتريصى ، ودى غوى ، وجولد تزيهر ، وهوتسما ، وأوجست مولّر ، ومونك ، ونولد كه ، ورنان ، وسنوك هورجرونى ، وشتَينْشنَيدَرْ ، وفان فلوتن ، وكثيرين غيرهم ، فى تفهُّم المصادر التى رجعتُ إليها .

وبعد أن أتممتُ هذا الكتاب ، ظهر بحث طريف عن ابن سينا[2] ، أحاط بالكثير من تاريخ الفلسفة الإسلامية فى أول عهدها ، ولكن هذا البحث لا يدعونى إلى إحداث تغيير فى جملة ما ذهبتُ إليه .

أما فى كل ما يتعلق بمعرفة المصادر فإنى أشير على القارئ بالرجوع إلى ما كُتب فى مراجع العلوم والفكر فى الشرق :

Die Orientalische Bibliographie,
Brockelmanns' Geschichte der arabischen Litteratur,

وإلى المراجع المذكورة فى كتاب أوبرفيج (Ueberweg) فى تاريخ الفلسفة[3] .

---

(١) S. Munk : Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris, 1859.

(٢) Carra de Vaux : Avicenne, Paris, 1900.

(٣) يجد القارئ هذه المراجع فى كتاب أوبرفيج ج ٢ ص ٧١٥ — ٧٢٣ من طبعة برلين ١٩٢٨ م . أما أهم المراجع العامة فيذكرها بروكلمان ، خصوصاً فى ملحق كتابه ص ٣٧١ — ٣٧٢ ، قبل كلامه عن الفلسفة ، كما يذكر عند الكلام عن كل فيلسوف أهم المراجع المتعلقة به .

. . . .

على أنى قصرتُ بحثى على فلاسفة الإسلام ما استطعت ؛ فلم يُذكر ابن جبرول وابن ميمون إلا عَرَضاً ؛ وأغفلتُ ذِكرَ من عداهم من مفكرى اليهود إغفالا تاما ، وإن كانوا ، من الناحية الفلسفية ، ينتمون إلى دائرة الثقافة الإسلامية . على أن هذا لا يضيع على القارئ نفعاً كبيراً ؛ فقد وُضعت حتى الآن المؤلفاتُ الكثيرة عن فلاسفة بنى إسرائيل ، أما فلاسفة الإسلام فقد أهملوا إهمالا شديداً .

جرونتجن (الأراضى الواطئة) ت . ج . دى بور

١ - مدخــل

١ - مسرح الحوادث

١ — بلاد العرب القديمة :

كانت الصحراء العربية منذ القدم ، كما هى اليوم ، مكان حلّ وترحال ، تتنقّل فى أرجائه قبائلُ بدوية مستقلة . وكان هؤلاء البدو ينظرون بعقول سليمة طليقة من القيود ، متأمّلين بيئتهم وحياتهم التى كانت تجرى على نمط واحد ، حيث كان الغزو والنهب أكبر ما يستهويهم ، وحيث كانت الذخيرة العقلية عندهم ما تتوارثه القبيلة جيلا عن جيل[١] .

لم تكن عندهم الثمرات التى يُتوصل إليها بالاجتهاد والتضامن الاجتماعى ، ولا الآثار الفنيّة الجميلة التى يُؤتيها الفراغُ والترف ؛ ولم يصلوا فى التمدّن إلى مرتبة أعلى من ذلك إلا بأطراف تلك الصحراء ، فى دول تكونت بعض الشيء ، كثيراً ما كانت تتعرض لغارات يشنّها أولئك البدو .

وهكذا كانت الحال فى الجنوب ، حيث امتد الأجل بدولة ملوك سبأ القديمة إلى

(١) هذا كلام إجمالى لم تكن حالة معارفنا بجزيرة العرب وحضارتها تسمح بأكثر منه ، عند ما ألف دى بور كتابه فى أول هذا القرن . ومن أراد معرفة مركز جزيرة العرب وعلاقاتها بغيرها من الأمم المجاورة ، فليرجع إلى كتاب أوليرى : O'Leary (De Lacy) : Arabia before Muhammad, London and New York, 1927. ؛ أما الوثنية العربية وخصائصها وخصائص الروح الجاهلية فتوجد فى كتاب ڤلهاوزن J. Wellhausen : Reste arabischen Heidentumes, Berlin 1887. ؛ وثمّ كلام عن أحوال جزيرة العرب قبل الإسلام ، خصوصاً عن مغزى بعض القصص العربية وعن علاقة الجزيرة بغيرها ، بناء على الكلمات الأجنبية فى لغة العرب ، وذلك فى كتاب جويدى Guidi (Ign.) : L'Arabie antéislamique, Paris, 1921 ؛ أما الأحوال الاقتصادية ففيها كلام جيد — لا بد فى الانتفاع به من الحذر — فى كتاب لامانس المذكور بعد قليل . وخير ما كتب عن حضارة جنوب جزيرة العرب قديماً هو كتاب ديتلف نيلسن Nielsen (Ditlef) : Die altarabische Kultur, Kopenhagen, 1927. ، وهو المجلد الأول من مجموعة Handbuch der altarabischen Altertumskunde (المجمل فى معرفة أحوال العرب القدماء) التى يشرف على نشرها جماعة من أكبر علماء الألمان . أما الروح العربية وصفاتها فمهما كان ما قيل عنها حتى الآن فإنها لا تزال تحتاج إلى دراسة .

العصر المسيحى ، تحت سيادة الأحباش أو الفرس[١] .

وفى الغرب كانت تقع مكة والمدينة (يثرب) ، على طريق تجارى قديم ؛ وكانت مكة ، بوجه خاص ، نظراً لسوقها ولوقوعها فى كنف البيت الحرام ، مركزاً لحركة تجارية قوية[٢] .

أما فى الشمال فقد نشأت مملكتان من العرب كان لهما بعض السيادة : هما مملكة اللخميين فى الحيرة ، على تخوم الفرس ؛ ومملكة الغساسنة فى الشام ، على تخوم الروم[٣] .

على أن وحدة الأمة العربية كانت تتجلى فى لغتها وشعرها ، قبل ظهور محمد (عليه الصلاة والسلام) ؛ وكان الشعراء هم أهل العلم عند أقوامهم[٤] ، وكانت قصائدهم الساحرة تنزل ، فى أول الأمر ، منزلة وحى الكهان ، ولا سيما عند قبائلهم ؛ بل إن تأثير هؤلاء الشعراء كثيراً ما كان يتعدى قبائلهم[٥] .

٢ — الخلفاء الراشدون ، المدينة ، الشيعة :

أفلح محمد (عليه الصلاة والسلام) هو وخلفاؤه الراشدون : أبو بكر وعمر وعثمان وعلى (١١ — ٤٠ هـ = ٦٣٢ — ٦٦١ م) فى أن يبعثوا فى نفوس أبناء الصحراء الأحرار ،

---

(١) تجد حضارة جنوب الجزيرة من نواحيها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفنيّة والدينية وغيرها فى كتاب نيلسن المتقدم الذكر .

(٢) راجع فيما يتعلق بمكة قبل الإسلام كتاب لامانس : Lammens (H.) : La Mècque à la veille de l'Hégire, Beyrouth, 1924. ؛ ويجب على القارئ ألا يقبل بعض استنباطات المؤلف إلا بعد النقد والتمحيص .

(٣) انظر فى ذلك فجر الإسلام للأستاذ أحمد أمين ص ١٩ وما بعدها .

(٤) للأستاذ أحمد أمين رأى يخالف هذا الرأى ؛ فهو يرى أن أرقى طبقات العرب عقلا هم حكام العرب (فجر الإسلام ص ٦٨ — ٧٠) ، وهؤلاء الحكام ومن إليهم من العرب الممتازين الذين كان لهم رحلات علمية دراسية إلى فارس ، كالأطباء ، جديرون بمزيد من عناية الباحث ؛ ومن أهمهم الحارث بن كلدة الثقفى وابنه النضر بن الحارث — راجع تاريخ الحكماء للقفطى ط . ليبتزج ١٩٠٣ ص ١٦١ وما بعدها ، وطبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ج ١ ص ١٠٩ ، ١١٣ ؛ وكان النضر ، ابن خالة النبى عليه السلام ، قد جمع العلوم بالارتحال ومخالطة العلماء ، وكان يريد بعلمه مزاحمة النبى ومنافسته .

(٥) أما فيما يتعلق بالاتجاهات العقلية والدينية فلا بد من الاستفادة من دلالات القرآن وبعض الأشعار الصحيحة . وليرجع القارئ إلى طبقات الأمم لصاعد الأندلسى ص ٤٦ — ٥٣ من طبعة مصرية قديمة نسبياً غير مذكور تاريخها (باب العلوم عند العرب) ؛ وإلى كتاب الملل والنحل للشهرستانى ، ص ٤٣٢ وما بعدها من الطبعة الأوروبية ؛ وكتاب البدء والتاريخ للمطهر بن طاهر المقدسى — الفصل الثانى عشر (عند الكلام على شرائع أهل الجاهلية) . وفى كتب التاريخ والأدب كثير من المادة التى يجب جمعها وتنظيمها .

وفى نفوس من هم أكثر منهم تحضراً من أهل البلاد الواقعة فى الأطراف روحَ الاتحاد فى العمل ؛ وإلى هذا البحث يرجع الفصل فى المكانة التى يتبوّؤها الإسلام كدين عالمى. ولقد صدق اللهُ المسلمين وعدَه بالنصر ؛ وكأنما كان تأييده لهم إجابة لندائهم عند لقاء الأعداء : « الله أكبر » ؛ وكأنما قد صغرت رقعة الدنيا ، فطووها فى فتوحهم طيّا[1] ؛ ولم يمض زمن طويل حتى فُتحت بلاد الفرس كلها ، وانتزع العربُ من الإمبراطورية الرومانية الشرقية أحسنَ ولايتين فيها : وهما الشام ومصر.

كانت المدينة مقرّ خلفاء الرسول الأولين ؛ ثم غُلِب علىّ ، خَتَن رسول الله ، على ما كان له من الشجاعة ، وكذلك غُلِب ولداه ، أمام معاوية ، والى الشام المحنَّك ؛ ومن ذلك الحين نشأ حزبُ أنصار علىّ ، وهم الشيعة[2] ، وظلّ هذا الحزب يدافع عن كيانه ، ويتخذ صوراً شتى مع التاريخ ، تُخضعه القوةُ تارة ، ويصل إلى السيادة فى نواحٍ متفرقة تارة أخرى ، حتى تمثل آخر الأمر (١٥٠٢ م) فى إمبراطورية الفرس الشيعية ، وانفصل عن الإسلام السنّى انفصالا نهائيا.

أعدّ الشيعة أنفسهم ، فى كفاحهم لقوة الحكومة الدنيوية ، بكل سلاح وصلت إليه أيديهم ، حتى بالعلم ؛ وظهرت بينهم من أول الأمر فرقةُ الكَيْسانية[3] التى تَنْسُب لعلى وذريته علماً سريًّا ، فوق الطبيعة البشرية ، لا تنكشف بواطن الوحى الإلهى إلا بمعونته. وقد أوجب الشيعةُ على من أراد بلوغ هذا العلم ألا يكون اعتقادُه بعصمة صاحبه أو طاعتُه له أقلّ منهما بالنسبة لنص القرآن نفسه (انظر ب ٣ ف ٢ ق ١).

---

(١) هذا هو المعنى الذى يجب أن يُستخلص من كلام المؤلف الذى قد لا يخلو من تهكم خفى.

(٢) وإذن فنشأ الشيعة سياسى عربى إسلامى ؛ ثم تأثر التشيع فى غاياته ومبادئه بعوامل قومية وفلسفية؛ راجع كتاب الحضارة الإسلامية لآدم متز ط : القاهرة ، ١٩٤٧ ج ١ ص ٧٧ ، ٩٤ — ٩٧ ، وما يذكره الشهرستانى فى الملل ، عند كلامه عن الاسماعيلية ومن إليهم.

(٣) هم أصحاب كيسان مولى على رضى الله عنه أو هو تلميذ محمد بن الحنفية المتوفى سنة ٨١ هـ. ويعم الكيسانيةَ القولُ بأن الدين طاعة رجل يعتقدون فيه الإحاطةَ بالعلوم كلها ومعرفة الأسرار من علم التأويل والباطن وغيرهما (الشهرستانى : الملل والنحل طبعة ليبتزج ١٩٢٣ ص ١٠٩).

٣ — الأمويون ، دمشق والبصرة والكوفة :

وبعد أن انتصر معاوية ، واتخذ دمشقَ عاصمةً للدولة الإسلامية ، أصبح شأنُ المدينة قاصراً فى جلّ أمره على الناحية الروحية ؛ ولم يكن لها بدٌّ من أن تكتفى بدراسة الشريعة والحديث ، متأثرةً فى ذلك بمؤثرات نصرانية ويهودية .

أما فى دمشق فنجد بنى أمية (٤٠ — ١٣٢ هـ = ٦٦١ — ٧٥٠ م) يصرّفون شؤون الحكومة الدنيوية ؛ وقد امتدّت رقعةُ الدولة الإسلامية أيامَ حكمهم من المحيط الأطلسى إلى ماوراء حدود الهند والتركستان ، ومن البحر الجنوبى إلى بلاد القوقاز وإلى أسوار القسطنطينية ، ولكن ذلك كان أقصى ما بلغته حدود دولة الإسلام .

تبوّأ العرب إذ ذاك مكان السيادة فى كل صقع ، وصاروا يكوّنون طبقة أرستقراطية حربية ؛ وأروعُ دليل على مبلغ تأثيرهم أن الأمم المغلوبة ، على مالها من مدنية أعرق وأرقى من مدنية العرب ، اتخذت لغةَ هؤلاء العرب الفاتحين لغةً لها ؛ فأصبحت العربية لغة الدين والدولة والشعر والعلم . ولكن بينما كانت المناصب العليا فى إدارة الدولة وفى الجيش يُفضّل فى توليها العربُ دون غيرهم ، صار التوفّر على الفنون والعلوم أول الأمر حظ قوم من غير العرب ومن المولّدين[١] . وكان العرب فى الشام يتعلمون من النصارى[٢] .

---

(١) وهذا ما يقوله ابن خلدون أيضاً فى مقدمته (الفصل السادس والثلاثين ، « فى أن حملة العلم أكثرهم العجم » ؛ وهو يفصل رأيه ، ويؤيده أيضاً بذكر إحصاء لبعض الأسماء (راجع مقدمتنا) .

(٢) لعل المؤلف يقصد ما أشار إليه فون كريمر Alfred von Kremer منذ زمان طويل ، فى بحثه المسمى : Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams ، ط . ليبتزج ١٨٧٣ ص ٧ وما بعدها ، وتابعه عليه ماكدونالد D. B. Mac Donald فى كتابه : Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory ط . نيويورك ص ١٣١ — ١٣٢ ، وأيضا بكر C. H. Becker فى بحثه المسمى : Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung ، والذى ظهر فى مجلة Zeitschrift für Assyriologie عام ١٩١٢ ص ١٧٥ — ١٩٥ ، من أن المناظرات بين المسلمين ونصارى الشام اضطرت المسلمين إلى تحديد أفكارهم واتخاذ موقف فى حل مشكلات دينية فلسفية . ويبنى هؤلاء العلماء رأيهم على أن يوحنا الدمشقى ألف كتابا جَدَليّاً لإثبات آراء مسيحية من القرآن وبيّن فيه كيفية مجادلة المسلمين فى بعض النقط . ولكن يغلب على الظن أن هذا الكتاب ألف لإعداد النصارى فى داخل الكنيسة للدفاع عن عقيدتهم ، وذلك بعد أن اتصل يوحنا ، فى أثناء خدمته فى القصر الأموى ، بمفكرى الإسلام ورجال الدولة ، وعرف نقط الخلاف وكيفية إعداد النصارى لمواجهتها . والتاريخ لم يحك لنا خبر مناظرات ذات شأن أو على نطاق واسع . ولم تكن الظروف لتسمح بذلك =

ولكن المقرّ الأكبر للثقافة العقلية كان فى البصرة والكوفة ، حيث التقى عربٌ وفرس ، ونصارى ومسلمون ، ويهود ومجوس . وهنا ، حيث ازدهرت التجارة والصناعة ، يجب أن نلتمس بواكير العلم العقلى الدنيوى ، تلك البواكير التى نشأت من مؤثرات نصرانية مصطبغة بالفلسفة اليونانية فى دورها الشرقى ومن مؤثرات فارسية(١) .

٤ — العباسيون ، بغداد :

ثم خَلَفَتْ الدولةُ العباسيةُ (١٣٢—٦٥٦ هـ = ٧٥٠ — ١٢٥٨ م) دولةَ بنى أمية ؛ ولكى يتوصل العباسيون إلى الدولة تساهلوا مع الفرس ، وأذعنوا لمطالبهم ، وأخذوا يُلبسون حركاتِهم السياسية ثوبَ الدين ويسخرونها لمصلحتهم . وفى غضون القرن الأول لدولتهم (أى إلى حوالى عام ٢٤٦ هـ = ٨٦٠ م) كانت عظمة الإمبراطورية الإسلامية فى ازدياد ، أو هى الأقل حافظت على ما كان لها . وفى عام (١٤٥ هـ(٢) — ٧٦٢ م) أسس المنصور ، ثانى خلفاء البيت العباسى ، مدينةَ بغداد ، لتكون عاصمة الإمبراطورية بدلَ دمشق ؛ فسرعان ما فاقت دمشقَ فى بهجة الدنيا وجمالها ، وطغى نورُها الفكرى على نور البصرة والكوفة ؛ ولم يكن يباريها إلا القسطنطينية ؛ وكانت قصور المنصور (١٣٦ — ١٥٨ هـ = ٧٥٤ — ٧٧٥ م) ، والرشيد (١٧٠ — ١٩٣ هـ = ٧٨٩ — ٨٠٩ م) والمأمون (١٩٨ — ٢١٨ هـ = ٨١٣ — ٨٣٣ م) وغيرهم فى بغداد مُلتقى الشعراء والعلماء ولا سيما من الجهات الشمالية الشرقية . وكان لكثير من خلفاء بنى العباس وَلَعٌ بالثقافة

= فيما عدا دوائر الخاصة . على أنه لا بد أن يكون لاختلاط العرب بغيرهم فى الشام أثره فى تحريك العقول ؛ أما الأثر الأكبر الذى لا يدانيه غيره فهو أولا دخولُ أهل الديانات والمذاهب الفلسفية المختلفة فى الإسلام وتفكيرُهم فيه من وجهة نظر فلسفية أو دينية أخرى ، وثانياً تعرُّض القرآن لكثير من المشكلات الفكرية ، على نحو يدعو بطبيعته إلى التفكير والبحث فيها . أما كتاب يوحنا فكان باليونانية ، فهو إذن لمن يقرؤها ؛ ثم إن يوحنا كان موظفاً فى الدولة ، فالكلام فى مهاجمة دينها جهاراً غير معقول . هذا إلى أن طريقة الكتاب : « إذا قال لك العربى كذا فقل كذا ، أو اسأله كذا » يدل على الحاجة إلى الدفاع أكثر من دلالته على مجرد رغبة فى نقد عقائد المسلمين . راجع مثلا كتاب الدعوة إلى الإسلام تأليف توماس أرنولد ، الترجمة العربية ١٩٤٧ ص ٧٧ .

(١) هذا الكلام يحتاج إلى تقييد كبير ، راجع هامش رقم ١ من الصفحة السابقة . أثار القرآن مشكلات كان لا بد أن تدعو إلى النظر العقلى ، ونشأت الفرق والأبحاث الكلامية فتأثرت بعوامل دينية نظرية ، وكلُّ المذاهب المعروفة عند غير العرب هيأت مادة لذلك ؛ فيجب التمييز بين العامل الباعث والفكرة السائدة ، وبين المادة التى انتفع بها العرب .

(٢) تاريخ بغداد ، ج ١ ص ٦٦ طبعة مصر .

العقلية ، طلبوها لذاتها أو ليزينوا بها ملكهم ؛ وهم ، وإن لم يكونوا فى كثير من الأحيان بحيث يقدرون أهل العلم والفن حق قدرهم ، فإنهم أغدقوا عليهم من المطايا ما جعلهم يلهجون بالثناء .

ومنذ عصر الرشيد ، على الأقل ، وُجدت فى بغداد دار للكتب ومعهدٌ للعلماء ؛ بل نجد أنه حتى منذ عهد المنصور نفسه ، وفى عهد المأمون ومن بعده بوجه خاص (١) ، شُرع فى نقل كتب العلم اليونانية ، من طريق السريانية فى الغالب ، إلى لغة العرب ؛ وقد أُلِّفَتْ مختصراتٌ لكتب اليونان وشروحٌ لها .

حتى إذا بلغ هذا النشاط العلمى أعلى ذُرا صعوده ، كانت عظمةُ الإمبراطورية الإسلامية فى دور الهبوط ؛ فالعصبيات والسخائم القبَلية ، التى لم تهدأ قط فى عهد بنى أمية ، إنما تراجعت فى الظاهر أيام بنى العباس أمام الوحدة السياسية الوثيقة العُرى ؛ وبقيت أيضا منازعاتٌ أخرى متزايدة فى حدّتها ، كالجدل فى مسائل الكلام والجدل الميتافيزيقى الفلسفى ، على نحو ما حدث فى أثناء تدهور الإمبراطورية الرومانية الشرقية .

على أن خدمة الدولة ، فى ظل الحكم الاستبدادى فى الشرق ، ما كانت لتحتاج إلا لقليل من ذوى العقول الممتازة ؛ ففنيت كثيرٌ من القوى الفتيّة وتلاشت فى الانهماك فى الترف ؛ ووقعت أخرى فى السفسطة والتلاعب بالألفاظ وفى دعوى العلم ؛ هذا إلى أن الخلفاء ، لجأوا ، فى حماية إمبراطوريتهم ، إلى الاستعانة بقوة أُمَمٍ فتيّة أبعد عن ترف التحضر وانحلاله ، فاستعانوا أول الأمر بالخراسانيين من أهل إيران أو ممن اصطبغ بصبغتهم ، ثم استعانوا بالترك من بعدهم .

٥ — الدول الصغرى — سقوط الخلافة :

ثم أخذ انحلالُ الإمبراطورية يتجلى شيئاً فشيئاً ؛ وكان سلطان الجنود الترك ، وثورات العامة فى المدن ، وثورات الفلاحين فى الريف ، ودسائس الشيعة والإسماعيلية فى كل

---

(١) على أن الترجمة كانت قد بدأت منذ عهد بنى أمية ؛ فأمر خالد بن يزيد بن معاوية المتوفى عام ٨٥ هـ بنقل كتب الطب والنجوم والكيمياء ؛ ويقال إن هذا أول نقل فى الإسلام (ابن النديم ص ٢٤٢ ، ٣٥٤) ؛ يضاف إلى ذلك نقل الديوان من الفارسية أيام الحجاج ، ونقل كتاب أهرون القس فى الطب بأمر عمر بن عبد العزيز .

مكان ، ثم نزوع الولايات النائية إلى الاستقلال ، كل ذلك كان من أسباب سقوط الإمبراطورية أو من علاماته .

وأصبح الترك حُجّاباً فى قصور الخلفاء ، وصار لهم سلطانٌ إلى جانب سلطان الخلفاء ، ونزلت مكانة الخلفاء ، فلم تَبْقَ لهم إلا مكانةٌ دينية [1] ؛ وأخذت تتكون شيئاً فشيئاً دولٌ صغيرة مستقلة فى أطراف الإمبراطورية ، حتى آل الأمر إلى « ملوك طوائف » يثيرون سخط المؤرخ بكثرتهم ؛ وظهر أمراء متفاوتون فى الاستقلال ، وأكبرهم شأناً فى الغرب لذلك العهد بنو الأغلب فى شمال إفريقية — إذا صرفنا النظر عن دولة بنى أمية فى الأندلس (انظر ب ٤ ف ١) — والطولونيون والفاطميون فى مصر ، وبنو حمدان فى الشام وما بين النهرين ؛ وفى الشرق قام الطاهريون والسامانيون ، وقد أزالهم الترك عن دولتهم تدريجاً .

وفى قصور هذه الأسر الصغيرة يجب أن نلتمس شعراء العصر الثانى (القرن الثالث والرابع) وعلماءه .

ولقد أصبحت حلب ، مقرُّ دولة بنى حمدان ، أحقَّ من بغداد بأن تكون ، مدة قصيرة ، مركز الحركة العقلية ؛ وتمتعت القاهرةُ التى أسسها الفاطميون فى عام ٣٥٨ هـ (٩٦٩ م) بمثل هذه المكانة زماناً أطول من زمان حلب ؛ ثم جاء محمود الغزنوى التركى الذى أصبح حاكم خراسان فى عام ٣٨٩ م [2] ، فازدهر قَصْرُه فى المشرق زمناً آخر قصيراً .

وفى عهد هذه الدول الصغيرة ، حينما كان أمر الحكم فى يد الترك ، أُسست أيضاً المدارس الإسلامية ؛ وأُسست أولُ مدرسة ببغداد فى عام ٤٥٧ هـ (١٠٦٥ م) [3] .

ومن ذلك الحين صار للشرق عِلْم ، ولكن هذا العِلم لم يكن إلا رواية لما فى الكتب

---

(١) ومن غريب الاتفاق بين ما يقوله المؤلف وبين رأى بعض المفكرين العرب ما يحكيه البيرونى عن البعض من أنهم ، بعد انتقال الملك والدولة إلى آل بويه ، قالوا إن « الذى بقى فى أيدى العباسية إنما هو أمر دينى اعتقادى لا ملكى دنياوى ، كمثل ما لرأس الجالوت عند اليهود من أمر الرياسة الدينية ، من غير ملك ولا دولة ، فالقائم من ولد العباس الآن إنما هو رئيس الإسلام » — الآثار الباقية ط . ليبزج ، ١٩٢٣ ص ١٣٢ .

(٢) هو أبو القاسم محمود بن ناصر الدولة أبى منصور سبكتكين الغزنوى .

(٣) يقصد المؤلف المدرسة النظامية التى أسسها نظام الملك وزير السلطان السلجوقى ألب أرسلان ، وليرجع القارئ إلى الجزء الثانى من ضحى الإسلام للأستاذ أحمد أمين ليرى طرفاً عن المدارس الأولى فى الإسلام .

المتقدمة من غير تصرُّف ؛ فقد كان المعلم يلقن تلاميذه ما أخذه عن أساتذته ، وتكاد لا توجد فى الكتب الجديدة عبارةٌ إلا وهى فى الكتب القديمة ؛ وبهذه الطريقة نجا العلم من الضياع .

على أنه يحكى أن علماء ما وراء النهر ، لما سمعوا بإنشاء أول مدرسة ، أقاموا مأتمًا ، احتفاء بالعلم الراحل ؛ وهم لم يكونوا فى ذلك بمخطئين (١) .

ثم انصبّت فى القرن السابع الهجرى هجماتُ التتار ، تجتاح البلاد الشرقية من الإمبراطورية الإسلامية ؛ فأتت على كل ما أبقى عليه الترك ؛ ولم تزدهرْ من بعد فى تلك البلاد ثقافةٌ يمكن أن ينبعث منها فنٌّ جديد ، أو أن تهيِّئ ما يحرِّك الهِمَمَ لإحياء العلوم .

---

(١) انظر Snouck Hurgronje, Mekka, II S. 228 f. (المؤلف) ؛ أما سنوك هورجرونى فيذكر ذلك عن أحد المؤرخين ، وهذا يحكى أن علماء ما وراء النهر بينوا وجهة نظرهم ، وهى أن العلم شىء شريف ، تطلبه النفوس لشرفه ولتتشرَّف به ؛ فإذ قد فُتحت له المدارس الرسمية ، وعُين لها المدرسون بأجور يتقاضونها ، فقد أصيب شرف العلم ، ونزلت مكانته ؛ ووجود المدارس الرسمية يعهد للنفوس الدنيئة أن تطلب العلم لا لشرفه ، بل لأغراض مادية فانية ؛ فسينحط العلم بانحطاطهم ، دون أن يشرفوا هم به .

٢ – الحكمة الشرقية

١ – النظر العقلى عند الساميين :

لم تكن للعقل السامى قبل اتصاله بالفلسفة اليونانية ثمراتٌ فى الفلسفة وراء الألغاز والأمثال الحكيمة ؛ وكان هذا التفكير السامى يقوم على نظرات فى شؤون الطبيعة ، متفرقة لا رباط بينها ، ويقوم بوجه خاص على النظر فى حياة الإنسان وفى مصيره ؛ وإذا عرض للعقل السامى ما يعجز عن إدراكه ، لم يشقّ عليه أن يردّه إلى إرادة الله التى لا يُعجزها شىء والتى لا نُدرك مداها ولا أسرارها . ونحن نعرف هذا الضربَ من الحكمة فى « العهد القديم » ؛ ويدل على تكوّنه بين العرب على هذا النحو ما جاء فى التوراة من قصة ملكة سبأ وما يُحكى عن شخصية لقمان الحكيم ، مما هو واردٌ فى المأثورات العربية .

ووُجد إلى جانب هذه الحكمة سحرُ السحرة ذائعاً فى كل مكان ، وهو معرفة تُمكّن صاحبها من التصرّف فى الأشياء .

ولكن لم ينظر إلى العالم نظرةً علمية أكثر من ذلك إلا كهنةُ بابل القدماء ، وإن كنا لا نعرف العوامل التى أدت إلى ذلك معرفة تامة ، كما لا نعرف مدى علومهم . تحوّلت أنظارُ هؤلاء الكهنة عن الوجود الأرضى المضطرب إلى نظام الأفلاك ؛ ولم يكونوا كالعبرانيين الذين لم يتجاوزوا فى العلم طورَ التعجُّب من الكون[1] ، ولم يروا فى النجوم التى لا يحصيها العدُّ إلا رمزاً لسلالاتهم المقبلة[2] ؛ بل كانوا أكثر شبهاً باليونان الذين أدركوا أن العالم شىء واحد وذلك من حركة الأفلاك المطّردة المتوافقة ، ثم عرفوا بعد ذلك ما على الأرض من كثرة وتنوّع . ولم يكن فى علم أولئك الكهنة من نقص سوى أنه قد اختلطت بالصحيح فيه أساطيرُ أُرسل فيها عنان الخيال ، وأنه كانت تخالطه معارفُ فاسدة ، مصدرُها التنجم ؛ ولم يكن الأمر على غير هذا عند اليونان أيضاً .

وقد تسربت إلى هذه الحكمة الكلدانية فى بابل والشام ، منذ أيام الإسكندر الأكبر ،

---

(١) فى كتاب أيوب ، الإصحاح السابع والثلاثين والثامن والثلاثين ، ما يدل على ذلك .

(٢) فى سفر التكوين ، الإصحاح الخامس عشر ، دليل على ما يقوله المؤلف .

أفكارٌ يونانية شرقية الصبغة أولا ثم أفكار نصرانية مصطبغة بالفلسفة اليونانية المتأخرة فى الشرق ، بعد ذلك ؛ أو قُلْ إن هـذه الأفكار حلّت محلّ تلك الحكمة ؛ ولم تبقَ الوثنية القديمة محتفظة بمكانتها حتى عهد الإسلام إلا فى مدينة حرّان ، وكانت هذه الوثنية متأثرة قليلا بالنصرانية (انظر ب ١ ف ٣ ق ٤) .

٢ — الديانة الفارسية ، الدهرية :

غير أن ما جاء إلى المسلمين من الحكمة الهندية والفارسية كان أهمّ من كل ما أُثِرَ لهم من العقل السامى . ولا حاجة بنا إلى الدخول فى مسألة ما إذا كانت الحكمة الشرقية قد تأثرت بفلسفة اليونان أولاً ، أو أن هذه تأثرت بتلك[١] ؛ ونستطيع أن نتبين من المصادر العربية ، فى شىء من اليقين ، ما أخذه المسلمون مباشرة عن الفرس والهنود ؛ فلنقصرْ همَّنا على هذه الناحية .

إن بلاد الفرس هى بلاد مذهب الاثنين (Dualismus) ، وليس من غير المحتمل أن تكون تعاليم الفرس الدينية بما فيها من اثنينيّة قد أثرت فى الخلافات الكلامية فى الإسلام[٢] تأثيراً مباشراً أو عن طريق المانوية أو الفرق الغنوسطية الأخرى[٣] ؛ ولكن مذهب الدهرية (Zrwanismus ، من زرفان ، زروان = دهر[٤]) الذى صار ، كما فى الأخبار المأثورة ،

---

(١) يقول أرسطو إن « طاليس » أول الفلاسفة ؛ ولكن من اليونانيين من يذكر فلسفة للفرس والمصريين والبابليين والهنود ؛ بل يعترف أرسطو أن مصر كانت مهد العلوم الرياضية . وتدل المباحث الأثرية على أن منشأ الفلسفة فى بلاد الشرق ، حيث ازدهرت مذاهب فلسفية قبل أيام اليونان . ولكن معارف الشرقيين كانت متصلة بالدين ، ومرتبطة بغايات عملية ، وكانت ملاحظات مفككة لا يربطها قانون يستند إلى برهان . ولا خلاف بين الباحثين الآن فى أن اليونانيين أخذوا عن أهل الشرق معارف كثيرة ؛ ولكنهم امتازوا بربطها بعضها ببعض ، وتعليلها تعليلا أصحّ .

(٢) إن احتياط المؤلف فى هذا الحكم له ما يبرره ، لأن الفرس لم يكن لهم مذهب فلسفى من شأنه أن يؤثر بنفسه فى العرب ؛ بل ربما كان التأثير من طريق ما حملته بعض المذاهب الفارسية فى أضعافها من آراء يونانية أو غيرها . أما تأثير القول بالاثنين فهو غير ظاهر ، اللهم إلا إذا كان من طريق الجدل أو إذا قبلنا إتهام متعصبى أهل السنة لخصومهم من المتكلمين — راجع مثلا كتاب إبراهيم النظام تأليف أبى ريدة ص ٩٤ .

(٣) جماعات دينيـة فلسفية ظهرت فى القرنين الأول والثانى للميلاد ، ولهم نزعة صوفية تجمع بين مختلف المذاهب وتحاول التوفيق بين جميع الأديان وتمزج الدين بالفلسفة .

(٤) انظر ب ٢ ف ١ ق ٦ .

ديناً ظاهراً يجاهر الناس بالاعتراف به فى عهد يزدجرد الثانى من الدولة الساسانية (٤٣٨— ٤٥٧ م)، هو أعظمُ من ذلك تأثيراً فى المفكرين الذين لايتصل تفكيرهم بالدين.

فى هذا المذهب أُلغيت النظرةُ الاثنينيةَ للكون، وذلك بأن جُعِلَ الزمانُ الذى لا نهاية له (زرفان = دهر) هو المبدأ الأسمى، واعتُبر هو عين القدر أو الفلك الأعظم أو حركة الأفلاك؛ وقد نال هذا المذهب الجديد إعجابَ أهل النظر الفلسفى، فتبوأ مكاناً بارزاً فى الأدب الفارسى وفى الآراء الشعبية إلى يومنا هذا، تحت ستار الاسلام أو من غير ستار(١)؛ ولكن متكلمى الاسلام أنكروه إنكارهم المادية (Materialismus) والكفر بالله الخالق (Atheismus) وما إليهما؛ ولم يكن الفلاسفة المثاليون (Idealisten) أقل إنكاراً له من المتكلمين.

٣ — الحكمة الهندية:

أما الهند فكانت تُعد بلاد الحكمة على الحقيقة؛ وكثيراً مايقول مؤلفو العرب فى كتبهم إنها «معدن الفلسفة(٢)».

وقد ذاعت المعرفةُ بالحكمة الهندية بين العرب أيامَ السلم من طريق التجارة التى كان الفرس، فى الأغلب، وسطاء فيها بين الهند والغرب؛ ثم انتشرت أيضاً بسبب فتح الهند على يد المسلمين.

وتُرجم الكثيرُ من هذه الحكمة فى عهد المنصور (١٣٦ هـ — ١٥٨ هـ = ٧٥٤ — ٧٧٥م) والرشيد (١٧٠ — ١٩٣ هـ = ٧٨٩ — ٨٠٩ م)؛ وتُرجم بعض ذلك عن الترجمة الفارسية

---

(١) وقد جرى شعراء العرب منذ القدم إلى اليوم على الاستعانة بفكرة الزمان، كمفهوم شعرى مساعد لهم فى التعبير عن مجرى الحوادث والتصرف فى الناس؛ وكثيراً ما نجد فى أشعارهم ذكر الدهر، الأيام، الليالى، وذكر فعلها فى الناس.

(٢) راجع مثلا طبقات الأمم للقاضى صاعد الأندلسى ص ١١ ومابعدها، حيث يشيد المؤلف بحكمة الهند، ويبين فِرَقهم وبعض عقائدهم وما وصل إليه من علومهم. ولكن يجب أن نعتد فى الحكم على الهند بما يقوله البيرونى فى كتابه عن مقالاتهم من أن علومهم خليط من أشياء مختلفة دون تمحيص، خصوصاً فى أوائل كتابه (تحقيق ما للهند من مقولة) إلى ص ١٣. وليرجع القارئ إلى ما يقوله ابن النديم عن الهند، وإلى نبذة قصيرة عنهم ساقها ريتر فى نشرته لكتاب فِرَق الشيعة لأبى محمد الحسن بن موسى النوبختى، فى المقدمة، ط. استانبول ١٩٣١.

(اللغة الفهلوية) و بعضه الآخر عن اللغة السنسكريتية مباشرة ؛ وكم من أقوال فى الحكمة الأخلاقية أو السياسية أُخذت من قصص الهنود وأساطيرهم مثل قصص بانتشاتانترا(١) وغيرها التى نقلها عن الفهلوية ابن المقفع فى عهد المنصور.

غير أنه كان للرياضيات الهندية والتنجيم المتصل بالطب العملى و بالسحر أكبرُ الأثر فى بواكير الحكمة العقلية فى الإسلام ؛ وعُرِف كتاب السند هند لبرهمكوبت ، وهو الكتاب الذى ترجمه إلى العربية الفزارى ، يعاونه علماء من الهنود ، فى عهد المنصور ، قبل أن يعرف كتاب المجسطى لبطليموس .

وهكذا فُتِحت للعرب آفاقٌ واسعة لعالَم يمتدّ فى الماضى والمستقبل ؛ وقد ذُهل مؤرخو العرب ، فصداجتهم الرزينة ، إلى حدّ الإضطراب ، من كبر الأعداد التى كان يستعملها الهنود فى حسابهم ؛ كما أن تجاراً من العرب فى الهند والصين ، من جهة أخرى ، كانوا يقدرون عمر العالم ببضعة آلاف من السنين ، فكانوا موضع سخرية .

ولم يجهل المسلمون أيضاً آراء الهنود فى المنطق وفيما بعد الطبيعة ؛ غير أن تأثير هذه الأراء فى التطور العلمى كان دون تأثير الرياضيات والتنجيم . ولا شك فى أن تأملات الهنود المرتبطة بكتبهم المقدسة والمتقيدة بالدين تقيداً تاما ، كان لها أثر متصل فى الصوفيه الفارسية والإسلامية (٢) .

أما الفلسفة فلا ريب فى أنها من ثمار العقل اليونانى ؛ وما يكون لنا أن نساير روح العصر ، فنجعل لآراء نُسّاك الهنود المتصلة بلبن البقر مكاناً من كتابنا أكبر مما ينبغى لها .

وقد يكون فيما كان يذهب إليــه هؤلاء المتنسكون العميقو النظر البعيدو الغور الذين يعذبون أنفسهم تطهيراً لها من الآثام ، من أن كل مايدركه الحسُّ فهو مظاهر خادعة ، شىء

(١) هى المسماة كلية ودمنة ، ومعنى بانتشاتانترا الكتاب المخمس .

(٢) يجب من حيث المبدأ أن نميز بين التصوف الإسلامى الحقيقى من حيث نشأته ووسائله وغايته وصبغته العامة وبين آراء بعض المتصوفة أو أفعالهم التى دخلت على يد غير العرب ؛ فغاية الناسك الهندى ليست هى غاية الصوفى المسلم ، وفكرة الذات الإلهية مختلفة عند أحدهما عنها عند الآخر ، والوسائل أيضاً مختلفة ونتيجة التصوف فى الحالين ليست واحدة . المشترك بين الهنود والصوفية هو الاتفاق على قهر البدن بوسائل لا تتفق إلا فى الظاهر .

من خلابة الشعر وسحره؛ وقد يتفق هذا أيضاً مع ماوصل إلى الشرق فى مذهب الفيثاغوريين الجديد وفى المذهب الأفلاطونى الجديد من آراء فى أن كل ما على الأرض فهو زائل فانٍ؛ غير أن الهنود لم يأتوا بشىء ذى خطر فى تفسير ظواهر الكون، ولا فى بعث الروح العلمية، كما أن شيئاً من ذلك لم يؤثر عن فيثاغورس أو أفلوطين.

ولكى يتجه الفكر إلى معرفة حقائق الأشياء الخارجية لم يكن يحتاج إلى خيال الهند، بل كان لابد له من عقل اليونان. ونجد فى الرياضيات العربية أكبر برهان على هذا؛ ورأى أحسن العلماء، الذين يُعْتَدّ بهم فى هذا الشأن، أن الحساب هو وحدَه العنصرُ الهندى فى هذه الرياضيات؛ أما الجبر والهندسة فهما يونانيّا النزعة فى جلّ أمرهما، إن لم تكن هذه الصبغة اليونانية هى الوحيدة فيهما.

ونكاد لا نجد هنديًّا واحداً نفذ عقلُه إلى إدراك الرياضيات البحتة؛ بل بقى العدد عندهم على الدوام شيئاً ماديًّا حسياً، مهما بلغ فى الكبر؛ وكانت المعرفة فى فلسفة الهند وسيلة فى الجملة. وكان نُسّاكهم يرون أن الوجود شرّ، فجعلوا الخلاص منه غاية لهم؛ والفلسفة هى السبيل إلى الحياة السعيدة. ومن أجل هذا كانت حكمة الهند على نسق واحد لا يتجدد، تلك الحكمة الموجَّهة إلى الإندماج فى الشىء الواحد الشامل للأشياء كلها؛ وذلك خلافاً لعلم اليونان، فإنه كان، فى تشعُّبه، يحاول أن يدرك أفاعيل الطبيعة وأفاعيل العقل، فى كل نواحيها.

تهيأت لمفكرى الإسلام من حكمة الشرق ومن تنجيمه ومن معارفه الكونية مادةٌ متنوعة؛ ولكن الصورة التى صيغت فيها هذه المادة والمبدأ الأساسى فى بنائها مصدرُها اليونان. وإذا وجدنا العربَ يصلون بين الأشياء المتعددة برباط منطقى أو قائم على الاعتبار لخصائص الأشياء، لا حين يحصونها إحصاء أو يجمعون بينها على غير نظام، فالراجح أنهم فى كل ذلك متأثرون باليونان.

٣ – العلم اليونانى(١)

١ – السريان :

كما أن الفرس كانوا فى الغالب هم واسطة الاتصال التجارى بين الهند والصين و بين بوزنطة ، فكذلك كان السرْيان واسطةً فى نقل الثقافة إلى أقصى الغرب ، حتى بلغوا بها فرنسا ؛ فهم الذين كانوا يجلبون الخمور والحرير وغيرهما إلى الغرب ، ولكنهم كانوا ، فوق هذا ، هم الذين أخذوا الثقافة اليونانية من الإسكندرية وأنطاكية ، ونشروها فى الشرق ، وحملوها إلى مدارس الرّها Edessa ونصيبين وحرّان وجُنْد يسابور . وكانت سورية هى البلاد المتوسطة على الحقيقة ، وفيها التقت أكبر دولتين لذلك العهد ، وهما دولة الفرس ودولة الروم ، التقتا عدوتيْن أو صديقتيْن ، ودام اتصالهما قرونا ؛ وقام النصارى السريان فى تلك الأحوال بدور يشبه الدور الذى قام به اليهود(٢) فيما بعد .

٢ – الكنائس النصرانية :

وجد الفاتحون المسلمون الكنيسة النصرانية منقسمة إلى ثلاث فرق كبرى ، إذا صرفنا النظر عن الفرق الصغيرة الكثيرة ؛ فكانت الكنيسة اليعقوبية ، وإلى جانبها الكنيسة

---

(١) ليرجع القارىء فى معرفة تاريخ وطريقة انتقال العلم اليونانى إلى العرب من جهة ، ومعرفة خصائص الفكر الشرقى وأثر العلم اليونانى فى تفكير الشرقيين من جهة أخرى إلى مقالة ماكس مييرهوف بعنوان : من الإسكندرية إلى بغداد : Dr. Max Meyerhof : Von Alexandrien nach Baghdad ، وقد ظهر فى SBPAW (أخبار جلسات الأكاديمية البروسية للعلوم — القسم الفلسفى التاريخى عام ١٩٣٠ من ص ٣٩٠ فما بعدها . وظهر له مختصر بالإنجليزية فى مجلة Islamic Culture الهندية عام ١٩٢٧ (يناير) ص ١٧ — ٢٩ X وقد ترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوى إلى العربية ضمن كتابه : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية (ص ٣٧ — ١٠٠) X وليرجع القارىء إلى بحث هـ . هـ . شيدر ، بعنوان : الشرق والميراث اليونانى : H. H. Schaeder : Der Orient und das griechische Erbe ، وقد ظهر ضمن مجموعة Die Antike ، المجلد الرابع عام ١٩٢٨ من ص ٢٢٦ فما بعدها . وفى هذين البحثين ما يشبع حاجة القارىء فى الناحيتين .

(٢) ربما يقصد المؤلف أن اليهود فى الأندلس ترجموا إلى لغتهم كثيراً من كتب اليونان والعرب الفلسفية ؛ وكانت هذه الترجمة سبباً فى حفظ كثير من مؤلفات العرب التى ضاعت أصولها ؛ وعلى هذه التراجم اعتمد المسيحيون بعد ذلك فى معرفة التراث العربى واليونانى والاستفادة منهما ، خصوصاً قبل أن يعرفوا أرسطو عن اليونانية مباشرة .

الملكانية الرسمية متغلبة فى سورية الحقيقية ، وكانت الكنيسة النسطورية هى السائدة فى فارس .

ولم تَخْلُ الفوارقُ المذهبية بين هذه الطوائف من أن يكون لها شأنٌ فى تطور العقائد فى الإسلام .

كان أتباع الكنيسة اليعقوبية يرون أن اللاهوتية والناسوتية تؤلفان فى المسيح (عليه السلام) طبيعةً واحدة ، على حين كان الملكانيون يميزون بين طبيعتين فى المسيح : الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية ؛ وكان النسطوريون أشد من الملكانيين تدقيقا فى هذا التمييز .

ولما كانت الطبيعة فى حقيقة أمرها عبارة عن قوةٍ أو مبدأ فعلٍ ، صار موطن النزاع هو : هل ما للإله من إرادة وفعل وما للإنسان من إرادة وفعل مُتَّحدان فى المسيح أم هما متمايزان ؟ .

فأما اليعاقبة فإنهم ، لأسباب دينية وأسباب مرجعها إلى النظر العقلى ، أكدوا القولَ بالوحدة فى المسيح ، إلههم ، متحيِّفين من شأن العنصر الناسوتى .

وأما النسطوريون فإنهم ذهبوا يثبتون للمسيح خصائص الإنسان فى الوجود والإرادة والفعل ، مُميِّزين بين ذلك و بين ما للعنصر اللاهوتى .

وفى هذا المذهب الأخير الذى ساعدته ظروفٌ سياسية وأحوال ثقافية مجالٌ أوسع للنظر الفلسفى فى الكوْن وفى الحياة ؛ والحق أن النسطوريين بذلوا أكبر جهد فى دراسة علوم اليونان (١) .

٣ — الرها ونصيبين :

كانت السريانية هى لغة كل من الكنيسة الغربية والكنيسة الشرقية (أو الفارسية) ؛

(١) لمعرفة هذه الفرق النصرانية وعقائدها ، كما عرفها المسلمون ، يحسن بالقارئ أن يرجع الى الملل والنحل للشهرستانى ص ١٧١ — ١٧٩ طبعة لندن ١٨٤٦ م . والفصل لابن حزم ج ١ ص ٤٧ وما بعدها من طبعة مصر سنة ١٣٤٧ هـ . وليرجع الى مثال من مناقشة علماء الإسلام لمذاهب النصارى المختلفة فى كتاب التمهيد للباقلانى ط . القاهرة ١٩٤٧ ، حيث يتكلم مع كل فرقة منهم .

ولكن اللغة اليونانية كانت تُدْرَس إلى جانب السريانية فى مدارس الأديرة ، ويجب أن نذكر أن رأس عين وقنسرين كانتا مركزىْ الثقافة فى الكنيسة الغربية (اليعقوبية) ؛ على أن مدرسة الرُّها كانت أهم من ذلك ، فى أول الأمر على الأقل ؛ لأن لهجة الرُّها بلغت من الرقى درجةً تجعلها صالحة لأن تكون لغةً يُكتب بها . ولكن هذه المدرسة أُغلقت فى عام ٤٨٩ م ، لأن معلميها كانوا نسطوريين فى آرائهم ؛ ثم فُتحت ثانية فى نصيبين . وقد نالت تأييدَ الساسانيين إذ ذاك لأسباب سياسية ، فنشرت العقائد النسطورية والمعارف اليونانيه فى بلاد الفرس .

كان ما يُعلَّمُ فى تلك المدارس ذا صبغة دينية غالباً ومتصلا بالنصوص المقدسة ، وكان مُوَجَّهاً بحيث يواتى حاجات الكنيسة ؛ غير أن الأطباء وطلاب الطب كانوا يشتركون فيه . على أنه إذا كان هؤلاء فى الغالب من طبقة رجال الدين ، فإن هذا لا يرفع التمايز بين دراسة اللاهوت والاشتغال بالمعارف الدنيوية . نعم ، كان القانون الرومانى المعمول به فى الشام يُعفى المعلمين (القسس العلماء) والأطباء جميعاً من دفع الضرائب ، وكان يمنحهم جميعاً امتيازاتٍ أخرى ؛ ولكن القسس كانوا يُعتَبرون أطباء يداوون الأرواح ، أما الأطباء فلم يكن لهم إلا معالجة الأبدان ؛ وكان هذا وحدَه كافياً فى تبرير ما ناله الأوّلون من شرف التقدم على الآخرين . وظل الطب على الدوام شأناً من الشؤون الدنيويه ، وكانت نظم مدرسة نصيبين (فى عام ٥٩٠ م) تقضى بأن لا تُقرأ الكتبُ المقدسة مع الكتب التى تعالج أمور الدنيا فى مكان واحد .

كان الأطباء يعظِّمون مؤلفات بقراط وجالينوس وأرسطو ؛ أما فى الأديرة فكانت أول خصائص الفلسفة هى أنها حياة التأمل التى يحياها المُعرِضون عن الدنيا ، فلم يُعْنَوْا إلا بهذا الشىء الواحد الذى كان هَمَّهم الأول .

٤ — مدينة حران :

وكان لمدينة حرّان فى الجزيرة ، وهى مدينة قريبة من الرُّها ، مكانٌ خاص بها ؛ ففى هذه المدينة ، ولاسيما عندما أخذت تزدهر من جديد منذ الفتح العربى ، اتصلت وثنيةُ الساميين القديمة بالأبحاث الرياضية والفلكية وبنظريات المذهبين الفيثاغورى الجديد

والأفلاطونى الجديد. وكان الحرّانيون — أو الصابئة[1] ، وهذه هى التسمية التى أطلقت عليهم فى القرنين التاسع والعاشر (الثالث والرابع من الهجرة) — يَنسُبون حكمتهم المصطبغة بصبغة التصوف والأسرار المكنونة (mystische Weisheit) إلى هرمس المثلث

---

(١) راجع ما حكاه ابن النديم فى الفهرست (ص ٣٢٠) نقلا عن مؤرخ نصرانى ، من أنهم بدأوا فى أواخر عصر المأمون ، بإشارة « شيخ من أهل حران فقيه » ، ينتحلون اسم الصابئة ، لكى يظلوا متمتعين بحقوق أهل الكتاب ؛ وذلك لأن الصابئة اسم لطائفة دينية مذكورة فى القرآن . ويذكر ابن النديم (ص ٣٢٦) ما يدل على أنه كانت لهم رياسة ورؤساء منذ عهد عبد الملك بن مروان ، وأنه (ص ٣٢٠) كان لهم كتاب يشتمل على مقالاتهم فى التوحيد فى عصر الكندى فيلسوف العرب ، وهو كتاب ينسبونه لهرمس ، أحد أنبيائهم ؛ ويصف الكندى هذا الكتاب بأنه « على غاية من التقانة فى التوحيد ، لا يجد الفيلسوف ، إذا أتعب نفسه ، مندوحة عن مقالاته والقول بها » . بل يعرف ابن النديم (ص ٣٢٧) كتبا لهم ، تُرجم إلى العربية ، وفيه مذاهبهم وصلواتهم . ويصف ابن النديم (ص ٢٢) الحنفاء بأنهم هم « الصابئون الإبراهيميون الذين آمنوا بإبراهيم عليه السلام ، وحملوا الصحف التى أنزلها الله عليه » . والبيرونى المتوفى عام ٤٤٠ هجرية يعرف بقايا هؤلاء الصابئة الحرانيين ، ويذكر زعم من زعم أن إبراهيم عليه السلام كان منهم ؛ ثم يقول (الآثار الباقية ص ٢٠٤ — ٢٠٦) : « ونحن لا نعلم منهم إلا أنهم أناس يوحّدون الله ، وينزهونه عن القبائح ، ويسمونه بالأسماء الحسنى مجازاً ، إذ ليس عندهم صفة بالحقيقة ؛ وينسبون التدبير إلى الفلك وأجرامه ، ويقولون بحياتها ونطقها وسمعها وبصرها ، ويعظمون الأنوار » ؛ ثم يذكر أنه كانت لهم أصنام وهياكل ، كما يذكر حكاية أن الكعبة وأصنامها كانت لهم ، وأنه كان لهم أنبياء كثيرون ، معظمهم فلاسفة .

ونحن نجد من أحكامهم وعباداتهم ، بحسب حكاية البيرونى ، ما يشبه أحوال اليهود والمسلمين . وإذا كان البيرونى ، وهو المؤرخ الناقد المحقق ، يذكر قول من قال إنهم هم الحنفاء والحنفية ، لا الصابئة بالحقيقة ، فإن الصابئة تستحق إذن دراسة خاصة ، بالنسبة للفلسفة العربية وبالنسبة للكندى ؛ وقد يجوز أنهم بقايا ديانة قديمة اختلطت بها الفلسفة ، كما هو بيّن من روح التنزيه المسيطرة عليهم فى تصورهم للذات الإلهية . فلعل نحلتهم توحيد قديم يرجع لإبراهيم عليه السلام ، عادت إليه بعض التصورات البابلية القديمة واختلطت به بعد فتح الإسكندر الأكبر للشرق عناصر فلسفية . والناظر فى ديانة هؤلاء الصابئة يرى مزيجا غريبا من التوحيد والتنزيه ومن عناصر خرافية ، فيها تنجيم وسحر وتعظيم للجن والشياطين والكواكب ، يوسّطونها ، باعتبار آلهة دنيا ، بينهم وبين الله ، ويقربون لها القرابين حتى الإنسانية منها . ولهم أعياد وطقوس ورسوم رمزية وتماثيل وتعليقات من أعضاء الحيوانات . وقد بقيت لذلك آثار حتى عهد ابن النديم . ولكن أهم ما فى مذهبهم هو التوحيد المبنى على التنزيه لذات الله والعناصر الفلسفية المأخوذة فى الغالب عن أرسطو — راجع للاستقصاء : كتاب الفهرست ص ٣١٨ وما بعدها ؛ وكتاب الملل والنحل للشهرستانى ص ٢٠٢ — ٢٠٣ من طبعة لندن ، وما يسوقه المؤلف من نقط خلاف بين الصابئة والحنفاء من ص ٢٠٥ وما بعدها ؛ ولينظر القارئ مادة « صابئة » فى دائرة المعارف الإسلامية جزء ٤ ص ٢٢ — ٢٣ ليرى طائفتى الصابئة : الطائفة الدينية المذكورة فى القرآن والطائفة الفلسفية .

الحكمة[1] (Hermes Trismegistos) وأغاثاذيمون[2] (Agathodaemon) وأورانيوس[3] (Uranius) وغيرهم؛ وقد أخذوا عن حسن نية بِحِكَمٍ وبآراء موضوعة ترجع للعصر الإغريقى المتأخر، وربما يكون بعض هذه الحكم قد وُضع بين ظهرانيهم. وقد نشط قليلون منهم فى الترجمة وفى تأليف يدل على سعة العلم، وكان لكثيرين منهم اتصال علمى وثيق بعلماء الفرس والعرب من القرن الثامن إلى العاشر الميلادى (من الثانى إلى الرابع الهجرى)

٥ — جنديسابور:

وجاء كسرى أنوشروان (٥٣١ — ٥٧٩ م)، فأسس فى فارس، بمدينة جُنْدَيْسَابور معهداً للدراسات الفلسفية والطبية[4]؛ وكان معظم أساتذته من النصارى النسطوريين؛ على أن كسرى كان له شغف بالثقافة العقلية، فشمل تسامحُه كلاً من النسطوريين واليعقوبيين؛ وصار النصارى السريان أطباء، فنالوا الحظوة التى نالوها فى قصور الخلفاء فيما بعد.

ثم أُخرج من أثينا سبعةٌ من فلاسفة المذهب الأفلاطونى الجديد، فآواهم كسرى فى قصره عام ٥٢٩ م؛ وربما كان مالاقوه هناك شبيهاً بما لاقاه أصحاب الفكر الحرّ من الفرنسيين فى البلاط الرومى فى القرن المنصرم؛ وعلى أى حال فقد حنُّوا إلى وطنهم، وكان لكسرى من تقدير حرية الفكر ومن كِبَر الهمة والروح ماجعله يخلّى بينهم وبين الرحيل، وينصّ

(١) ليرجع القارىء إلى طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ١٦، ١٧ طبعة مصر ١٢٩٩ هـ — ١٨٨٢ م) ليرى أخبار الهرامسة وأنهم كانوا ثلاثة، ويذكر صاحب الفهرست (ص ٣٢٠ من طبعة ليبتزج) عن الكندى أنه أطلع على مقالات لهرمس فى التوحيد «لا يجد الفيلسوف إذا أتعب نفسه مندوحة عنها والقول بها»؛ فقد يجوز أن يكون لفلسفتهم أثر فى تفكيره؛ راجع مقدمتنا لرسائل الكندى.

(٢) أو أغاثوذيمون، وهو مصرى، وكان أحد أنبياء اليونانيين والمصريين — طبقات الأطباء ج ١ ص ١٦

(٣) يسميه صاحب الفهرست (ص ٣١٨) أرانى، ويذكره مع أنبياء الحرانيين والكلدانيين.

(٤) كانت بفارس فى القرن السادس الميلادى نهضة علمية؛ ومن مظاهر ذلك ازدهار مدرسة جند يسابور أكبر ازدهار فى تاريخها؛ فقد أسس بها معهد طبى، وألحق به مستشفى؛ وكان الاساتذة والأطباء من الهنود أو اليونان الذين أخرجوا من بلادهم ولجأوا إلى فارس أو من النصارى السريان؛ وإذن فقد التقت فى جند يسابور الحكمة الهندية والفارسية واليونانية التقاء خصبا، فى ظل ملك مستنير، هو كسرى أنو شروان؛ وقد واصلت المدرسة نشاطها بعد الفتح العربى، ومنذ أوائل العصر العباسى بدأ الانتفاع بأساتذة هذه المدرسة، فأمدت خلفاء الإسلام بالأطباء قرونا، وكان لها شأن فى الحركة العلمية فى الإسلام — راجع بحث ميرهوف المشار إليه فى أول هذا الفصل.

فى معاهدة السلام التى أبرمها مع بوزنطة فى عام ٥٤٩ م على ضمان الحرية لهم فى عقائدهم ؛ ولا شك أن مقامهم فى بلاد الفرس كان له بعض التأثير .

٦ — تراجم السريان :

يمتدّ عصرُ الترجمة لكتب اليونان الفلسفية على أيدى السريان ، من القرن الرابع الميلادى إلى القرن الثامن تقريباً ؛ ففى القرن الرابع تُرجمت مجموعات من الحكم .

وأول مترجم يُذكر باسمه هو بروبوس (Probus) ، « قسيس وطبيب فى أنطاكية » (فى النصف الأول من القرن الخامس الميلادى) ؛ وربما كان عمله مقصوراً على شرح كتب أرسطو المنطقية أو إيساغوجي لفورفوريوس (Porphyrius) .

وأشهر منه سرجيس[1] الرسعنى (Sergius von Ras'ain) المتوفى حوالى سن السبعين أو ما يقاربها فى القسطنطينية على الراجح ؛ وهو راهب وطبيب عراقى أحاط بالعلم الإسكندرى كله ، ويُحتمل أن يكون قد حصّل هذا العلم فى الإسكندرية ؛ ولم يقتصر فى الترجمة على كتب الإلٰهيات والأخلاق والكتب المصطبغة بصبغة التصوف ، بل شملت ترجمتُه فوق ذلك كتبَ الطبيعة والطب والفلسفة .

وقد واصل السريان هذه الحركة العلمية إلى ما بعد الفتح العربى ، فترجم يعقوب الرهاوى (Jokob von Edessa) (حوالى ٦٤٠—٧٠٨ م) كتب اليونان فى الإلٰهيات ، ولكنه اشتغل إلى جانب هذا بالفلسفة ؛ وأفتى بأنه يجوز للقس النصارى أن يقوموا بتعليم أبناء المسلمين ، عند ما استُفتى فى ذلك ؛ وهذا يدل على أن المسلمين كانوا فى حاجة إلى الثقافة ، وكان لهم رغبة فى تحصيلها .

وترجم السريان ما ترجموه من كتب اليونان بأمانة فى الجملة ، خصوصاً سرجيس ؛ غير أن مطابقة الترجمة للأصل تبدو فى كتب المنطق والعلم الطبيعى أكثر مما تبدو فى كتب الأخلاق أو ما بعد الطبيعة ؛ فقد حذفوا كثيراً من غوامض هذين العلمين ، أو هم فهموه على غير وجهه ، وأحلّوا عناصر نصرانية محل كثير مما هو وثنى ؛ فبطرس وبولس ويوحنا تظهر أحياناً بدل

---

(١) ويسميه ابن أصيبعة ج ١ ص ١٠٨ ، ١٨٦ ، ٢٠٤ سرجس الرأس عينى ، ويقول إنه أول من نقل كتب اليونان على ما قيل إلى السريانية وإنه صاحب مصنفات كثيرة فى الطب والفلسفة .

سقراط وأفلاطون وأرسطو ، وحل الإله الواحد محل القدر والآلهة المتعددة ؛ ثم نرى أفكاراً كفكرة الدنيا أو الخلود أو الخطيئة تصطبغ بالصبغة النصرانية .

على أن العرب من بعد قد أربوا على السريان فى طبع ما وصل إليهم بطابع لغتهم وثقافتهم ودينهم ؛ وقد نستطيع تعليل بعض هذا بنفور المسلمين من كل ما هو وثنى ، أما بعضه الآخر فيرجع إلى أنهم كانوا أقدر من غيرهم على هضم العناصر الأجنبية وتشرّبها .

٧ — الفلسفة عند السريان :

وعُنى السريان إلى جانب قليل من كتب الرياضيات والطبيعيات والطب بأمرين : فعُنوا أولا بمجموعات الحكم الخلقية التهذيبية ، وقرنوها بشىء من الكلام فى سير الفلاسفة ، وبالجملة عنوا بالحكمة الفيثاغورية الأفلاطونية التى تنزع إلى التصوف ؛ وأكبر ما نجد من ذلك هو الحكم المنحولة المنسوبة إلى فيثاغورس (Pythagoras) وسقراط وفلوطرخس[(١)] (Plutarch) وديونوسيوس (Dionysius) وغيرهم . وكان محورُ اهتمامهم نظريةً لأفلاطون فى النفس عُدِّلت بعده بما يتفق مع الفلسفة الفيثاغورية أو الأفلاطونية الجديدة ، أو بما يتفق مع النصرانية ؛ بل إنا لنجد السريان فى أديرتهم يصوّرون أفلاطون فى صورة راهب شرقى انتبذ لنفسه صومعة فى قلب البرّيّة بعيدا عن مساكن البشر ، وبعد أن لبث ثلاث سنين صامتا يتفكر فى آية من الكتاب المقدس انتهى به تأمله إلى الإيمان بالتثليث .

أما الأمر الثانى الذى عُنى به السريان فهو منطق أرسطو ؛ وظلّت شهرةُ هذا الفيلسوف عند السريان ، كما ظلت عند العرب زماناً طويلا ، تكاد تكون قاصرة على المنطق وحده . وهم عرفوا من منطقه : المقولات وكتاب العبارة ، وعرفوا التحليلات الأولى (كتاب القياس) حتى أشكال القياس الحملية ، كما كان الأمر فى الغرب أوّلَ العصور الوسطى .

وقد احتيج إلى المنطق ليعين على تفهُّم كتب علماء الكنيسة اليونان ، لأن هذه الكتب كانت متأثرة بالمنطق من الوجهة الصورية على الأقل . ولكن المنطق لم يُعرف كله ، وكذلك لم يُعرف خالصاً ، بل بشروح وتعديلات علماء المذهب الأفلاطونى الجديد ،

---

(١) هذا هو الاسم المعرب لـ Plutarch .

كما نرى ذلك مثلا فى الكتاب الذى ألفه باللغة السريانية بولس الفارسى (Paulus Persa) لكسرى أنوشروان ؛ وفى هذا الكتاب يُجعل العلمُ أسمى مكانة من الأيمان ، وتُعرّف الفلسفة بأنها معرفة النفس لذاتها ، وبهذه المعرفة تعرف كل شىء ، كما يعلم الله الأشياء كلها بعلمه بذاته[١] .

٨ — التراجم العربية :

إن من الأمور التى تبين ما استفاده العرب من السريان أن علماء العرب كانوا يعدُّون اللغة السريانية أقدم اللغات[٢] أو يعدّونها اللغة الصحيحة (الطبيعية) . نعم ، إن السريان لم يبتكروا شيئا من عندهم ؛ ولكن ما قاموا به من الترجمة آلت فائدتهُ إلى العلم عند العرب والفرس . والذين اشتغلوا بنقل كتب اليونان إلى العربية فيما بين القرنين الثامن والعاشر الميلادى يكادون جميعا يكونون من السريان ، ونقلوا ما نقلوه إما عن التراجم السريانية القديمة أو عن تراجم أصلحوها هم أو قاموا بها من جديد .

ويُروى عن الأمير الأموى خالد بن يزيد (المتوفى عام ٨٥ هـ — ٧٠٤م[٣]) ، وكان قد اشتغل بالكيمياء بإرشاد راهب نصرانى ، أنه أمر بترجمة كتب فى الكيمياء من اللسان اليونانى إلى العربى .

وكذلك جُمعت الأمثال والحكم والخطابات والوصايا ، وجمع كل ما له علاقة بتاريخ الفلسفة بوجه عام ، وتُرجم منذ العهد الأول .

ولكن لم يُشرع فى نقل كتب اليونان فى الطبيعة والطب والمنطق إلى اللسان العربى إلا فى عهد المنصور ، ونُقل بعض هذه الكتب عن اللغة الفهلوية .

وقد أخذ ابن المقفع[٤] ، وهو مجوسى الأصل فارسى ، بنصيب كبير فى هذه الحركة ،

---

(١) انظر التعليق الخاص بذلك فى آخر الكتاب .

(٢) تجد فى كتاب الفهرست لابن النديم ، عند الكلام على القلم السريانى ، ص ١٢ ، شيئا فى هذا المعنى .

(٣) انظر ابن خلكان ج ١ ص ٢١١ وفهرست ابن النديم ص ٢٤٢ ، ٢٤٤ وهامش رقم ١ ص ٨ مما تقدم .

(٤) راجع مقال كرواس عن ابن المقفع فى مجلة الدراسات الشرقية التى تصدر فى روما : P. Kraus, Zu Ibn al-Muqaffa, Rivista degli Studi Orientali, vol. XIV, 1933-1934 ، ص ١ — ٢٠ ؛ وهنا يتعرض كرواس لتحديد شخصية ابن المقفع هذا ولمسألة اللغة التى نقلت عنها كتب اليونان الفلسفية .

ولم يختلف عنه من جاء بعده إلا باصطلاحات انفردوا بها . ولم يخلص إلينا شىء مما ترجمه فى الفلسفة .

وضاع الكثير مما ترجم فى القرن الثامن (الثانى الهجرى) ، وأول ترجمة وصلت إلينا يرجع تاريخها إلى القرن التاسع (الثالث الهجرى) ، وهو عصر المأمون ومن جاء بعده[١] .

كان معظم مترجمى القرن التاسع من الأطباء ، وكانت كتب بقراط وجالينوس أول الكتب التى تُرجمت بعد كتب بطليموس وأقليدس[٢] ؛ ولنجعل كلامنا هنا قاصراً على الفلسفة بمعناها الخاص .

يُروى أن يوحنا أو يحيى بن بطريق (أول القرن التاسع — الثالث من الهجرة) أخرج ترجمة قصة طيماوس لأفلاطون ، وأنه ترجم أيضا كتاب أرسطو فى « الآثار العلوية » وكتاب « الحيوان » وأجزاء مأخوذة من كتاب النفس ، وترجم كتابه « فى العالم » .

ويقال إن عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصى (حوالى ٢٢٠ هـ أو ٨٣٥ م) ترجم كتاب الأغاليط لأرسطو ، وترجم فوق هذا شَرْحَ جون فيلوبون[٣] على كتاب السماع الطبيعى (Physik) لأرسطو ، وأنه ترجم ما سمى خطأ كتاب « الربوبية لأرسطو » ، وهو شرح أجزاء مأخوذة من تاسوعات أفلوطين (Enneaden) .

ويُقال إن قسطا بن لوقا البعلبكى[٤] (توفى حوالى ٣٠٠ هـ أو ٩١٢ م) ترجم شرح الإسكندر الأفروديسى وشرح جون فيلوبون على السماع الطبيعى وبعضَ شرح الإسكندر على كتاب الكون والفساد (de generatione et corruptione) ، وكتاب آراء الفلاسفة (placita philosophorum) المنسوب إلى فلوطرخس وغير ذلك من الكتب .

وكان أبو زيد حنين بن إسحق (المتوفى عام ٢٦٠ هـ) وابنه إسحق بن حنين (المتوفى

---

(١) قارن فيما يتعلق بأول ترجمة مايقوله بروكلمان فى ملحق كتابه جـ ١ ص ٣٦٢ — ٣٦٣ .

(٢) يذكر صاحب طبقات الأطباء أن المنصور مرض عام ١٤٨ هـ ، واستعصى مرضه على أطبائه ؛ فأشاروا عليه باستدعاء جورجيس بن جبريل رئيس أطباء جند يسابور ، فاستقدمه وعالجه حتى شفى ، ونقل له كثيراً من كتب اليونان . انظر ماتقدم عن أول نقل كان فى الإسلام هامش ص ٨ . ويجد الباحث تفصيل ماترجمه المترجمون ، من ذكرتهم هنا ومن لم يذكر ، عند بروكلمان جـ ١ ص ٢٠١ — ٢٠٨ ، والملحق جـ ١ ص ٣٦٢ — ٣٧١ .

(٣) يسميه العرب يحيى النحوى .

(٤) انظر ترجمته فى طبقات الأطباء جـ ١ ص ٢٤٤ — ٢٤٥ ، وفى الفهرست ص ٢٩٥ .

عام ٢٩٨ هـ) وابن أخته حبيش بن الحسن ، أوفرَ المترجمين إنتاجا[١] ؛ ونظراً لأنهم كانوا يشتغلون معاً فإن كتبا كثيرة تُنسب للواحد منهم تارة وللآخر تارة أخرى . ولا بد أن كثيراً من الكتب كان يُترجم بإرشادهم بمعونة التلاميذ والمساعدين ؛ وشملت ترجمتهم كل علومَ ذلك الزمان ، وكانوا يصلحون التراجم الموجودة ، ويترجمون كتبا جديدة . وكان حنين يُؤثر ترجمة كتب الطب ، وكان ابنه أميل إلى ترجمة كتب الحكمة .

وظل النَّقَلة يوالون النقل فى القرن العاشر الميلادى (الرابع الهجرى) . وقد اشتهر من بينهم أبو بشر متى بن يونس القُنَّائى[٢] (المتوفى عام ٣٢٨ هـ — ٩٤٠ م) ، وأبو زكريا يحيى ابن عدى المنطقى[٣] (حوالى ٣٦٤ هـ) وأبو على عيسى بن إسحق بن زرعة (٣٧١ — ٤٤٨ هـ[٤]) . وتذكر لأبى الخير بن الحسن الخمار (ولد فى ٣٣١ هـ) ، وهو أحد تلاميذ يحيى ابن عدى ، رسالة ، فى الوفاق بين رأى الفلاسفة والنصارى[٥] ، فوق ماترجم وشرح من كتب كثيرة .

ويكاد نشاط المترجمين منذ أيام حنين بن إسحق يكون مقصوراً كله على الكتب المعزوة إلى أرسطو بحق أو بباطل وعلى مختصرات لها وتفسيرات وشروح .

٩ — فلسفة النقلة :

وينبغى أن لانعد هؤلاء النَّقَلة من جملة الفلاسفة ذوى الشأن ؛ إذ كان يندر أن يُقبل أحدُهم على الترجمة من تلقاء نفسه ، بل كان فى كل الأحوال تقريباً يعمل طاعةً لخليفة أو وزير ، أو رجل عظيم .

وكان الطب هو فرع العلم الذى اختصوا به ؛ وأكبرُ ما عُنوا به بعد الطب دراسةُ الحكمة : أعنى القصص الجميلة ذات المغزى الخلقى ، أو النوادر ، أو الأقوال الحكيمة . وكان

---

(١) انظر ترجمة حنين وولده وابن أخته، مبسوطة فى طبقات الأطباء ج ١ ص ١٨٤ — ٢٠٢ .

(٢) ينسب إلى ديرقنى ، وهو نصرانى انتهت إليه رياسة المنطقيين فى عصره ، وعليه قرأ المنطق أبو نصر الفارابى ، وتوفى ببغداد عام ٣٢٨ هـ — طبقات الأطباء ج ٢ ص ٢٣٥ والفهرست ص ٢٦٣ .

(٣) طبقات الأطباء ج ١ ص ٢٣٥ .

(٤) نفس المصدر ص ٢٣٥ — ٢٣٦ .

(٥) فهرست ص ٢٦٥ .

يشوق هؤلاء المترجمين ما يعجبنا نحن مما يَرِد فى الحوار أو فى القصص أو على المسرح من عبارات أصبحت شعاراً لفلسفة قائليها ؛ وكانوا يعجبون بهذه الأقوال ، ويجمعونها ، لما تحويه من حكمة ، وربما جمعوها لمجرد ما فى تركيبها من جمال البلاغة .

وظل هؤلاء الناس فى الجملة مخلصين لدينهم النصرانى ، دين آبائهم . وقد رُوى إلينا من خبر ابن جبريل مايدل على نزعتهم الفكرية ، ويدل فى الوقت نفسه على تسامح الخلفاء وتقديرهم لحرية الفكر ؛ فلما أحب الخليفة المنصور أن يحوِّل ابنَ جبريل إلى الإسلام أجاب قائلا : « أنا على دين آبائى أموت ، وحيث يكون آبائى أحب أن أكون ، إما فى الجنة أو فى جهنم »[١] ؛ فابتسم الخليفة ، وصرفه موفور العطية .

ولم يخلص إلينا من مؤلفات هؤلاء النقلة إلا النزر اليسير .

ولقسطا بن لوقا رسالةٌ قصيرة فى الفرق بين النفس (Seele) والروح (Geist = πνεῦμα = روح) ، ترجمت إلى اللاتينية ، وبقيت إلى أيامنا ؛ وقد ذكرها الباحثون كثيراً ، وانتفعوا بها[٢] ؛ والروح عنده جسم لطيف مقرُّه التجويف الأيسر من القلب ، ومن هذا المكان تمدّ جسم الإنسان كله بالحياة وتُنيله القدرة على الحركة والحس ؛ وكلما كان الروح رقيقاً لطيفاً صافياً كان صاحبه عاقلا مفكراً سائساً مدبراً مميزاً .

وعلى هذا تتفق كلمةُ الفلاسفة جميعاً ؛ أما النفس « فإن وصفها على حقيقتها صعب معتاص جداً »[٣] ؛ وقد اختلف فى أمرها أجلاء الفلاسفة ، وتناقضت أقوالهم ؛ وأيًّا ما كان فالنفس ليست جسما[٤] ، لأنها تقبل أشدّ الكيفيات تضاداً فى وقت واحد . وهى جوهر غير مركب ، كما أنها لا تستحيل ولا تبطل بمفارقة البدن ، كما يقع للروح ؛ أما الروح فهى واسطة بين النفس والبدن ، وهى علة ثانية فى الحركة والحس .

وهذا الذى نقرره فى أمر النفس ورد كثيراً فى كتب العلماء الذين جاءوا بعد ذلك .

---

(١) طبقات الأطباء ج ١ ص ١٢٥ .

(٢) هذه رسالة من أنفس الرسائل الفلسفية ، ترجمها إلى اللاتينية يوحنا الأسبانى منذ القرن الثانى عشر الميلادى ، ونشرها بالعربية الأب لويس شيخو اليسوعى فى مجلة المشرق سنة ١٩١١ عن نسخة خطية بالمكتبة الخالدية بالقدس الشريف .

(٣) الرسالة المذكورة ص ١٠٣ .

(٤) انظر البراهين على ذلك ص ١٠٣ — ١٠٥ .

ولكن حينما أخذت فلسفة أرسطو تزحزح آراء أفلاطون إلى المرتبة الثانية ظهر بالتدريج طرفان آخران متقابلان، ظهوراً واضحاً، وأصبح الكلام فى أمر الروح (Lebensgeist) من شأن الأطباء وحدهم؛ أما الفلاسفة فإنهم صاروا يضعون النفس (Seele) فى مقابل العقل (عقل = νοῦς = Geist = Vernunft)، ونزلت مرتبةُ النفس، فأصبحت فى جملة الأشياء الفانية؛ بل نجدها تنزل أحياناً إلى مجال الشهوات الخسيسة الشريرة، كما عند الغنوسطيين. أما العقل المفكِّر فهو أشرف من النفس، وهو أسمى مافى الإنسان، وهو وحده الجوهر الذى لايعتريه الفناء.

ونحن إذ نعرض للكلام فى هذه الأشياء الآن فكأنما نسبق التاريخ، ونستطرد إلى ذكر مسائل لم تكن قد ظهرت فى هذا العهد الذى نتكلم فيه؛ فلنرجعْ إلى المترجمين.

١٠ — مدى معرفة العرب بالتراث اليونانى :

لم يكن فى استطاعة الشرقيين قط أن يصلوا إلى أثمن ماخلَّفه لنا العقل اليونانى فى الفن والشعر وكتابة التاريخ، بل ربما كان عسيراً عليهم أن يفهموه، لما كان يعوزهم من الإلمامْ بحياة اليونان، ولأنهم لم يكونوا متهيئين لتذوّق هذه الحياة. وكان العرب يحسبون أن تاريخ اليونان لم يبدأ إلا مع الإسكندر الأكبر(١)؛ وقد وصل إليهم تاريخه محاطا بالأساطير. ولاشك أن المنزلة التى كان يتبوّؤها أرسطو عند هذا الملك العظيم فى العصر القديم كانت سببا فى أن فلسفته نالت قبولا حسنا فى قصور خلفاء الإسلام. وكان العرب يعرفون ملوك اليونان حتى كليوباترة(٢)، وكانوا يعرفون أباطرة الرومان؛ أما أمثال « توكيديدس Thukydides» من المؤرخين فلم يعرفوا عنهم شيئا، حتى ولا أسماءهم، ولم يأخذوا عن هوميروس أكثر من عبارته المشهورة: « يجب أن يكون الحاكم فرداً». ولم يكن عندهم معرفةٌ، بالقصصيين الإغريق، ولابالشعراء الغنائيين، ولم تؤثر الثقافة اليونانية فى العرب إلا من طريق الرياضيات والطبيعيات والفلسفة، وقد عرفوا شيئا من أطوار الفلسفة اليونانية من مؤلفات

(١) انظر مثلا مفاتيح العلوم لأبى عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمى طبعة ليدن عام ١٨٩٥ ص ١١٢.

(٢) نفس المصدر، وتسمى كليوباترة قلوفطرا.

فلوطرخس وفورفوريوس وغيرهما ، كما عرفوا ذلك من كتب أرسطو وجالينوس ؛ ولكن هذه المعرفة كانت مشوبة بأساطير كثيرة . وأما ماعرفه الشرق من مذاهب الفلاسفة الذين تقدموا سقراط ففيه مايدل على الأقوال والمراجع المنحولة التى كان يُرجع إليها ؛ وربما استطعنا أن نرده إلى آراء نشأت فى الشرق ذاته ، وحاول واضعوها أن يجعلوا لها قيمة ، فأسندوها إلى حكماء اليونان الأقدمين ؛ وعلى أى حال فلا نجد بداً من القول بأنهم رجعوا إلى أحد المصادر اليونانية .

١١ — استمرار المذهب الأفلاطونى الجديد :

ونستطيع أن نقرر بالإجمال أن السريان والعرب تقبلوا إمساك حبل الفلسفة عندما كان سيقع من أيدى آخر فلاسفة اليونان ، أعنى أنهم بدءوها حينما أخذ علماء المذهب الأفلاطونى الجديد يشرحون فلسفة أرسطو ، التى كانت كتب أفلاطون تدرس وتشرح إلى جانبها ؛ وظل الحرّانيون هم وبعض الفرق الإسلامية زماناً طويلا يدرسون الآراء الأفلاطونية أو الأفلاطونية الممزوجة بمذهب فيثاغورس أحسن الدراسة ، وكان يتصل بتلك الآراء كثير من مذاهب الرواقيين أومن المذهب الأفلاطونى الجديد ؛ وقد عنوا عناية منقطعة النظير بمحنة سقراط ، إذ وقع فى أثينة شهيدَ طريقته التى تقوم على العقل . وكان لنظريات أفلاطون فى النفس وفى الطبيعة أثرٌ عظيم فيهم . كان شعار فلسفة سقراط تلك الوصية المشهورة المكتوبة على معبد دلف ، وهى : «اعرف نفسك» . وصلت هذه العبارة إلى العرب فى ثوب من المذهب الأفلاطونى الجديد ، وقد نسبوها إلى على ، خَتَن الرسول عليه السلام ، بل إلى الرسول نفسه : من عرف نفسه فقد عرف ربه[(١)] ؛ وكان هذا نصا استند إليه كثير من أهل النظر الصوفى على اختلاف مذاهبهم .

وأخذت مؤلفات أرسطو تنال الحظوة شيئاً فشيئاً فى دوائر الأطباء وفى قصور الخلفاء ؛ وأول مانال هذه الحظوة بالطبع هى كتب المنطق وبعض مافى كتب الطبيعة . وكان العرب يعتقدون أن أرسطو لم يبتدع سوى المنطق ؛ أما العلوم الأخرى فكانوا يعتقدون أن مذهبه

(١) ذكر الغزالى هذا الحديث فى المضنون به على غير أهله (ط . القاهرة ١٣٠٩ هـ ص ٩) مستدلا به على رأى له . ولم أهتد إلى هذا الحديث المزعوم فى كتب السنة .

فيها متفق تمام الاتفاق مع مذهب فيثاغورس وأنباذوقليس وأنكساغوراس وسقراط وأفلاطون ، ولذلك كان المترجمون من النصارى والحرانيين ومن حذا حذوهم يأخذون آراءهم فى النفس والأخلاق والسياسة وما بعد الطبيعة من مذاهب الحكماء الذين سبقوا أرسطو .

وكان من الطبيعى أن الآراء التى كانت معروفة عند العرب باسم أنباذوقليس وفيثاغورس وغيرهما لم تكن لهم فى الحقيقة ؛ فقد كان العرب ينسبون فلسفتهم إلى هرمس ، أو إلى غيره من حكماء الشرق ؛ وزعم العرب أن أنباذوقليس كان من تلاميذ الملك داود ، ثم من تلاميذ لقمان الحكيم بعد ذلك ؛ وزعموا أن فيثاغورس تخرج فى مدرسة سليمان ... وهكذا[١] ؛ والكتب التى يذكر مؤلفو العرب على أنها لسقراط هى ، إن كانت صحيحة ، محاورات أفلاطونية تظهر فيها شخصية سقراط .

وإذا صرفنا النظر عن الكتب الموضوعة المنسوبة لأفلاطون وجدنا أن العرب يذكرون كتبه على تفاوت فيما بينهم فى الإحاطة بها ، وهى : دفاع سقراط (ويسمى احتجاج سقراط على أهل أثينة) ، كريتون ، السوفسطانى ، فيدروس ، الجمهورية ، فيدون ، طيماوس ، وكتاب النواميس ؛ ولكن ينبغى ألا نستنبط من هذا أن العرب كانت لديهم ترجماتٌ كاملة لهذه الكتب كلها .

على أن من المؤكد أن أرسطو لم يستبد وحدَه بالسيطرة على عقول العرب من أول الأمر[٢] ؛ فأفلاطون ، على ما عرف العرب ، كان يقول بحدوث العالم وبقاء النفس وكونها جوهراً روحانياً : وهذه آراء لا تتعارض مع عقيدة المسلمين . أما أرسطو فكان يقول بقدم العالم ، وكان مذهبه فى أمر النفس وفى الأخلاق أقل روحانية من مذهب أفلاطون ؛ فكان العرب يرون فيه خطراً على دينهم ، حتى لقد ألَّف متكلمو الإسلام ، فى القرن التاسع والعاشر من ميلاد المسيح (الثالث والرابع من الهجرة) ، على اختلاف مذاهبهم ، كتباً

---

(١) انظر كتاب الملل والنحل للشهرستانى ص ٢٦٠ ، ٢٦٥ .

(٢) يؤيد هذا الكلام أن كل مفكرى المعتزلة الأولين وكذلك الكندى كانوا جميعا يقولون بحدوث العالم وأوّليّة الزمان والحركة (انظر مثلا رسالة الكندى فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم) . ويحكى صاعد فى طبقات الأمم عن الكندى أنه ألف كتابا فى التوحيد ذهب فيه إلى مذهب أفلاطون من القول بحدوث العالم فى غير زمان .

كثيرة فى الرد عليه ، لكن الأحوال تبدلت بعد ذلك ، وسرعان ما ظهر فلاسفة نبذوا نظرية أفلاطون القائلة بأن فى العالم نفساً كلّية واحدة ، وبأن نفوس أفراد الإنسان ليست إلا أجزاء متناهية من تلك النفس الكلية ؛ وأخذ هؤلاء الفلاسفة يلتمسون ما يعزز رجاءهم فى الخلود فى فلسفة أرسطو ، لأنه جعل للنفوس الجزئية شأناً كبيراً .

١٢ — كتاب التفاحة :

أما مبلغ معرفة العرب لأرسطو فى أول عهدهم بالفلسفة ، فهو يتجلى أوضح ما يكون فى أنهم نحلوه كتباً ليست له ؛ فقد وصلت إليهم كتبه الصحيحة بشروح فلاسفة المذهب الأفلاطونى الجديد ، وكانوا لا يترددون فى نسبة كتاب « فى العالم » إليه ؛ ولم يقف الأمر عند ذلك ، بل هم نسبوا إليه كتباً كثيرة ، كتبها الإغريقُ بعده ، وفيها قول صريح بمذهب أفلاطون مشوباً بمذهب فيثاغورس ؛ أو فيها المذهب الأفلاطونى الجديد ، أو فيها مذاهب جديدة ملفقة من مختلف المذاهب .

ولنأخذ « كتاب التفاحة »(١) أول شاهد على ذلك . ويلعب أرسطو فى هذا الكتاب نفس الدور الذى يلعبه سقراط فى قصة فيدون التى ألفها أفلاطون : يدنو من فيلسوفنا الأجل ، فيأتى بعضُ تلاميذه لعيادته ، ويجدونه مبتهج النفس ، فيدعوهم هذا إلى سؤال معلمهم المشرف على الرحيل أن يعلّمهم شيئاً فى حقيقة ماهية النفس وخلودها ، فيقول لهم شيئاً قريباً من هذا : حقيقة النفس فى المعرفة ، فى أسمى صورها ، وهى الفلسفة ؛ وكمال معرفة الحقيقة هو السعادة التى تنتظر النفسَ العارفةَ بعد الموت ؛ وثوابُ العلم علمٌ أكمل منه ، وكذلك عقابُ الجهالة جهالةٌ أشد . والحق أنه ليس فى هذه الحياة ولا فى الحياة الآخرة ، ولا فى السماء ولا فى الأرض ، إلا الفلسفة والجهالة ، وما تأتى به كلٌّ منهما من جزاء . والفضيلة

---

(١) تسمى هذه المحاورة « كتاب التفاحة » ، لأن أرسطو فى أثنائها يمسك بيده تفاحة يعصم بريحها ما بقى من نفسه ؛ وفى ختام المحاورة ترتخى قبضة يده ، فتسقط التفاحة على الأرض . (المؤلف)

وقد رأيت مختصراً لهذا الكتاب مخطوطاً ضمن مجموعة بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية وعنوانه : « مختصر كتاب التفاحة لسقراط » والفيلسوف الذى يتكلم هو سقراط . وعلى القارىء الرجوع إلى هذا المخطوط لفهم مايقال من كتاب التفاحة هنا ، وإلى تاريخ المذاهب الفلسفية لسنتلانا ، وهو مصور بمكتبة الجامعة المصرية ، ص ٤٣١ — ٤٤٤ ليرى أصل هذا الكتاب .

لا تختلف فى حقيقه أمرها عن الفلسفة ، كما لا تختلف الرذيلة عن الجهالة ؛ ونسبة الفضيلة إلى الفلسفة أو الرذيلة إلى الجهالة كنسبة الماء للثلج ، فهما شىء واحد وإن باينت صورةُ كل منهما صورةَ الآخر .

والنفس لا تجد لذتها الحقيقية إلا فى الفلسفة التى هى الأمر الإلهى فى النفس ، وليست تجد النفسُ سرورُها فى المطاعم ولا فى المشارب ولا فى اللذات الحسية ؛ وما اللذة الحسية إلا جذوةٌ تهب قليلا ، ثم تخمد ؛ والنفس العاقلة التى تصبو إلى الخلاص من عالم الحواس المظلم هى نور محض ينبعث إلى مدى بعيد . ومن أجل هذا كان الفيلسوف لا يرهب الموت ، بل هو يلقاه مستبشراً متى ناداه الإله ؛ وإن اللذة التى تهيئها له معارفُه القليلة فى هذه الحياة هى الدليل على ما سيقع له عند الموت من سعادة ، حين ينكشف له العالمُ الأكبر الذى يجهله ، بل إنه ليعرف منذ الآن شيئا من هذا المجهول ، لأن معرفة الشاهد الذى يُرى ، وهى المعرفة التى نفتخر بها ، لا تكون إلا بمعرفة الغائب الذى لا يُرى . ومن عرف نفسه فى هذه الحياة كفلت له هذه المعرفةُ أن يدرك كلَّ شىء بعلم خالد ، أى أن يكون هو نفسه خالداً .

١٣ — أثولوجيا أرسطاليس أو كتاب الربوبية :

ونستطيع أن نستدل أيضا على مبلغ معرفة العرب بفلسفة أرسطو من الكتاب الذى وُسم خطأ « كتاب الربوبية لأرسطو »(١) ؛ وفى هذا الكتاب نجد أفلاطون الإلهى مُصَوَّراً فى صورة مثل أعلى للإنسان ، يعلم الأشياء كلها بالفكر الحدسى(٢) ، فلا يحتاج لمنطق أرسطو(٣) ؛ ولعمرى إن الحقيقة العليا ، وهى الموجود المطلق ، لا تُدْرَك بالتفكير بل بالمشاهدة فى حال الغيبة عن عالم المحسوس . يقول أرسطو ، فيما ظَنَّ العرب ، والقول فى الحقيقة لأفلوطين : « إنى ربما خَلَوْتُ بنفسى ، وخَلَعْتُ بدنى جانبا ، وصِرْتُ كأنى جوهرٌ مجرد بلا بدن ، فأكون داخلا فى ذاتى ، راجعا إليها ، خارجا من سائر الأشياء ،

---

(١) نشر هذا الكتاب لأول مرة العلامة فريدرخ ديتريصى ببرلين عام ١٨٨٢ م .
(٢) أقصد العيان العقلى المباشر ، كأنه معاينة حسية .
(٣) نفس المصدر ص ١٦٣ — ١٦٤ .

فأكون العِلْمَ والعالِمَ والمعلوم جميعا ، فأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجبا بَهِتا ؛ فأعلم أنى جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهى ، ذو حياة فعّالة ؛ فلما أيقنتُ بذلك ترقيت بذاتى من ذلك العالم إلى العالم الإلهى ، فصرت كأنى موضوع فيه متعلّق به ، فأكون فوق العالم العقلى كله ، فأرى كأنى واقف فى ذلك الموقف الشريف الإلهى ، فأرى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر الألسن على صفته ولا تعيه الأسماع »[١] .

والنفس هى محور البحث فى كتاب الربوبية . وكل معرفة إنسانية صحيحة فهى معرفة النفس ، أعنى معرفةَ الإنسان نفسَه ، بأن يعرف أولا ماهية النفس ، ثم يعرف آثارها معرفة دون ذلك . والحكمة العليا هى فى هذه المعرفة التى لا يبلغها إلا قليلٌ جداً ، وهى لا تُدرك إدراكا تاما من طريق المفهومات الفكرية ، ولذلك يبرزها الفيلسوف لنا ، معشر الناس ، كأنه فنان ماهر ومشرِّع حكيم ، فى صُوَر لا تزال متجددة البهاء ، كأنها عبادة لله . وفى هذا يبدو الفيلسوف ، فيما يعالجه من إبراز الفلسفة ، شخصاً متعالياً على الحاجات وأغراض النفوس ، وساحراً يخلب الألباب ؛ وعلمه يرفعه على العامة ، لأنهم يظلّون دائماً فى قيود الأشياء وفى أغلال التصورات والتخيلات والشهوات .

والنفس تقع فى وسط مراتب الوجود ؛ من فوقها الله والعقل ، ومن تحتها الطبيعة والمادة[٢] ؛ وهى تفيض من الله على العقل ، وبتوسط العقل تفيض على المادة ، فتحل فى الجسم ، ثم تعرج إلى مكانها ؛ وهذه هى الأطوار الثلاثة التى تتقلّب فيها حياةُ النفس ، وتتقلب فيها حياة العالم . والمادة والطبيعة والإحساس والتخيل تكاد هنا تفقد كلَّ ما لها من شأن ؛ فكل الأشياء تستمد وجودها من العقل (νοῦς) ، والعقل ملاك كل شىء ، وكل الأشياء فيه معاً[٣] ؛ أما النفس فهى عقل أيضاً ؛ ولكن مادامت فى الجسم فهى عقل بالقوة ، هى عقل تصوّر بصورة الشوق[٤] إلى العالم الأعلى ، إلى عالم الكواكب ، عالم الخير والسعادة الذى يحيا حياة عقلية نورانية ، متسامياً عن التخيلات والشهوات .

---

(١) نفس المصدر ص ٨ .
(٢) « « ص ٣ .
(٣) « « ص ١٦ ، ٩٣ .
(٤) نفس المصدر ص ٥ .

ذلك أرسطوطاليس كما عرفه الشرقيون، وكما عرفه المشاءون الأولون فى الإسلام[1].

١٤ — فهم العرب لأرسطو :

وما يكون لنا أن نعجب من أن الشرقيين لم يستطيعوا أن يفهموا فلسفة أرسطو فهماً خالصاً من الخطأ، ذلك أنه لم يكن لديهم ما لدينا من وسائل النقد لتمييز كتب أرسطو الصحيحة من الكتب المنحولة؛ وربما كان تمثل الثقافة اليونانية غير ميسور لهم، كما كان ميسوراً لعلماء المسيحيين فى القرون الوسطى، فإن صلة هؤلاء العلماء بالثقافات القديمة لم تنقطع انقطاعا تاما. وظل الشرقيون يعتمدون فى معرفة فلسفة أرسطو على تآليف وشروح لعلماء المذهب الأفلاطونى الجديد، وكان ينقصهم بعض أجزاء المذهب الأرسطاطاليسى مثل كتاب السياسة، فكان بديهيا أن يستعيضوا عنه بكتابى أفلاطون: الجمهورية أو النواميس؛ ولم يفطن للفرق بين الاثنين إلا قليل منهم.

وثمّ عامل آخر جدير بالذكر؛ ذلك أن المسلمين وجدوا كتب المذهب الأفلاطونى الجديد تشرح مذاهب فلاسفة اليونان وتوفق بينها، فالتزموا الجرى على هذا المنهج؛ وكان الفريق الأول من الآخذين بمذهب أرسطو مضطرين إلى الوقوف موقف الرد على خصومهم والدفاع عن أنفسهم، فلم يكن لهم بدّ — على وفق كانوا مع الجماعة الإسلامية أم على خلاف — من فلسفة مُتَلَئِمة الأجزاء، يجد فيها الإنسان الحق الذى لا حقّ غيره. وقد أظهر علماء المسلمين فيما بعد من الاحترام لكتب العلوم اليونانية مثل ما أظهره محمد [عليه الصلاة والسلام] من احترام لكتب اليهود والنصارى المقدسة[2]؛ غير أن هؤلاء العلماء كانوا أعرفَ بالكتب التى رجعوا إليها، ولكنهم كانوا أقلّ حظا من الابتكار؛ فقد كانوا يرون أن لقدماء الفلاسفة سلطاناً فى العلم يجب الخضوع له.

وكان المفكرون الأولون فى الإسلام مؤمنين بسموّ العلم اليونانى، حتى لم يكن يخالط نفوسَهم ريبٌ فى أنه قد بلغ أعلى درجات اليقين؛ ولم يكن من اليسير على الشرقيين أن

---

(١) وكان المتأخرون يعتبرون أن من كتب أرسطو الصحيحة مختصرَ كتاب στοιχείωσις θεολογική (ومعناه الاسطقسات الإلهية) لبرقلس.

(٢) هذه المقارنة أساسها وجهة نظر غير المسلمين فى النبى عليه السلام.

يبحثوا بحثاً مستقلا فى أمور لم يطرقها أحد قبلهم ، لأن الشرقى يرى أن من لا شيخ له فشيخه الشيطان .

ولم يكن لهم بدٌّ من محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، وعلى الخصوص لم يكن لهم بدٌّ من أن يجاوزوا صامتين تلك النظريات التى تناقض العقائدَ الإسلامية ، أو أن يبرزوها فى صورة لا تناقض هـذه العقائدَ مناقضة صريحة ؛ وإنما حاولوا هذا التوفيق جرياً على ما سبقهم إليه فلاسفةُ المذهب الأفلاطونى الجديد .

ولقد حاولوا أن يُرضوا خصومَ أرسطو وخصوم الفلسفة فى الجملة ، فوجهوا عناية كبرى للحِكَم التى شأنُها أن تقوِّى الإيمان ، والتى استطاعوا اقتباسها من كتب أرسطو الصحيحة أو المنحولة ، وإنما فعلوا ذلك ليمهِّدوا السبيل لقبول آرائه العلمية . أما للخاصة فإنهم كانوا يجعلون فلسفة أرسطو ، كما جعلوا غيرها من مقالات الفرق والمذاهب ، حقيقةً عُليا يُمهَّد لها بعقائد العامة الموروثة بالتقليد وبمذاهب المتكلمين التى يتفاوت حظها من الأدلة الداعمة .

١٥ — الفلسفة فى الإسلام :

وظلَّت الفلسفةُ الإسلامية على الدوام فلسفة انتخابية (Eklektizismus) ، عِمادُها الاقتباسُ مما تُرجم من كتب الإغريق ؛ وجرى تاريخها أدنى أن يكون فهما وتشرُّباً لمعارف السابقين ، لا ابتكاراً ؛ ولم تتميَّز تميُّزاً يُذكر عن الفلسفة التى سبقتها ، لا بافتتاح مشكلات جديدة ، ولا هى استقلَّت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة ؛ فلا نجد لها فى عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجِّلها لها .

ومع هذا فشأنُ الفلسفة الإسلامية ، من الوجهة التاريخية ، أكبرُ كثيرا من مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية فى القرون الوسطى ؛ وإنَّ تتبُّعَ دخول أفكار اليونان وامتزاجها فى مدنيَّة الشرق الكثيرة العناصر هو من الناحية التاريخية جديرٌ أن يشوق الباحثين على نحو خاص به ، ولا سيما إذا تناسينا الفلسفة اليونانيـة ولم تدقِّق فى مقارنة الفلسفة الإسلامية بها . ولهذا البحث شأنٌ عظيم ، إذا كان يتيح لنا فرصةً لمقارنة المدنيَّة الإسلامية بغيرها من المدنيَّات . والفلسفةُ ظاهرةٌ فريدة مستقلة نشأت فى بلاد

اليونان ، حتى لقد يَعُدُّها الإنسان غير خاضعة للظروف العامة التى تنشأ فيها المدنيات ، وبحيث لا يمكن تعليل ظهورها بأسباب خارجة عنها .

ولتاريخ الفلسفة فى الإسلام شأنٌ أيضا ، لأنه يُرينا أولَ محاولة للتغذِّى بثمرات الفكر اليونانى تغذِّيًا أبعد مدى وأوسع حرِّية مما كان عليه الأمر فى نشأة علوم العقائد عند النصارى الأوَّلين . و إذا أحطنا علماً بالظروف التى أتاحت تلك المحاولة استطعنا أن نصل بطريق القياس إلى نتائج متعلقة بدخول العلوم اليونانية من طريق العرب إلى النصارى فى القرون الوسطى ؛ ولكن يجب أن نكون فى هذا القياس على حذر ، ويجب ألاَّ نُفْرِطَ فى أمره الآن على الأقل ؛ ثم إنَّ معرفتنا بتلك الظروف ربما أفادتْنا بعضَ العلم بالعوامل التى بتأثيرها تنشأ الفلسفة فى الجملة .

ونكاد لا نستطيع أن نقول إن هناك فلسفةً إسلامية بالمعنى الحقيقى لهذه العبارة ؛ ولكنْ كان فى الإسلام رجالٌ كثيرون لم يستطيعوا أن يردّوا أنفسهم عن التفلسف ؛ وهم ، وإن اتّشحوا برداء اليونان ، فإن رداء اليونان لا يُخْفى ملامحهم الخاصة . ومن اليسير علينا أن نَتَنَبَّهَ بشأنهم إذا أطللنا عليهم من ذروة إحدى المدارس الفلسفية الحديثة المزهوَّة بفلسفتها ؛ ولكن يحسن بنا أن نتعرَّفهم فى بيئتهم التاريخية ، ولْنَدَعْ الآن ردَّ كل فكرة من أفكارهم إلى أصلها الذى انحدرت منه ، تاركين هذا لمبحث قائم بذاته ؛ وأما غرضُنا فيما يلى فلا يعدو الإشارة إلى الهيكل الذى شاده المسلمون من المواد التى وجدوها مُهيَّأَةً لهم (١) .

---

(١) فيما يتعلق بالملاحظات على كل هذه الأحكام التى يصدرها المؤلف عن الفلسفة الإسلامية ، راجع التصدير للطبعة الثانية .

٢ - الفلسفة والعلوم العربية

١ - علوم اللغة

١ - أنواع العلوم :

كان علماء المسلمين فى القرن العاشر الميلادى (الرابع من الهجرة) ، يقسّمون العلوم إلى : علوم عربية وإلى علوم الأوائل أو العلوم غير العربية[1] ؛ وكان من الأولى عندهم علومُ اللسان ، والفقه ، والكلام ، والتاريخ ، وعلوم الأدب ؛ ومن الثانية العلومُ الفلسفية ، والطبيعية ، والطبِّية .

وهذا التقسيم صحيح فى الجملة ؛ فإن العلوم الأخيرة ، إلى جانب عِظَم الأثر الأجنبى فيها لم تَشِعْ بين العرب شُيوعاً تاماً . على أن العلوم المسماة علوم العرب ليست من مبتكرات العرب الخالصة ؛ فقد نشأت أو هى تكامل نموُّها فى نواحٍ من الإمبراطورية الإسلامية اختلط العرب فيها بغيرهم ، فمسّت الحاجةُ إلى التفكير فى المسائل التى تتصل بالإنسان أكبر اتصال ، من الشعر واللغة ، والفقه والدين ؛ وذلك بمقدار ما ظهر من فروق بين العرب وغيرهم ، ولأنهم أرادوا بالبحث فى هذه العلوم أن يتداركوا ما فى معارفهم من نقص ؛ ويسهل أن نتعرف تأثير الأجانب ، ولا سيما الفرْس ، فى كيفية نشوء هذه العلوم .

وكان للفلسفة اليونانية من هذا التأثير حظٌّ لم يَزَلْ شأنه فى ازدياد .

٢ - اللغة العربية ، القرآن :

كان للعرب شغف خاص بلغتهم ؛ وكانت هذه اللغة بما حوت من كثرة فى المفردات ووفرة فى صور التعبير ، وبما فى طبيعتها من قبول للاشتقاق خليقةً أن تتبوأ مكانها بين لغات

---

(١) لعل المؤلف يقصد أبا عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمى ، حيث يقول فى مقدمة كتابه مفاتيح العلوم : « وجعلته مقالتين : إحداهما لعلوم الشريعة وما يقترن بها من العلوم العربية ، والثانية لعلوم العجم من اليونانيين وغيرهم من الأمم » . طبعة ليدن ١٨٩٥ ، ص ٥ .

العالم ؛ ولو قارناها باللغة اللاتينية ، فى ثقلها وقلة مرونتها ، أو باللغة الفارسية ، فى فرط إسهابها، لوجدناها تمتاز عليهما بما فيها من صور لفظية قصيرة تدل على المعانى المجردة ؛ وهذه خاصة عظيمة النفع فى ممارسة العلوم ، فنحن نستطيع أن نعبر بهذه اللغة العربية عن أدق الفروق بين المعانى ؛ غير أن كثرة المترادفات فيها تنحرف بالإنسان عن القاعدة التى وضعها أرسطو والتى تقضى بأن استعمال الألفاظ المترادفة غير جائز فى العلوم المضبوطة التى تُحَدَّد فيها المعانى تحديداً دقيقاً .

وإن لغة فيها من جمال البيان وقوة الدلالة ، ومن الصعوبة أيضا ، ما فى اللغة العربية ، كان من المحتم أن تُهيئ الدواعى إلى أبحاث كثيرة ، عند ما صارت لغة العلم عند السريان والفرس .

وأكبر ما جعل التعمق فى دراسة اللغة أمراً ضروريا هو اشتغال المسلمين بمدارسة القرآن وقراءته وتفسيره ؛ وكذلك حسب الذين لم يدخلوا فى الإسلام أنهم يستطيعون إثبات أخطاء لغوية فى الكتاب الكريم ، فأقبل المسلمون على دراسة اللغة لهذا الغرض ، وجُمعت شواهدُ من أشعار العرب القديمة ، ومن الكلام الحىّ الجارى على ألسنة البَدْو تأييداً للغة القرآن ؛ وأُضيفت لهذه الشواهد ملاحظاتٌ عامة تتعلق بصحة العبارة بوجه عام .

وفى الجملة كان المقياس عندهم هو كلام العرب الحىّ الجارى فى مخاطبتهم ، غير أن المسلمين لما حاولوا الدفاع عن صحة أسلوب القرآن لم يَخْلُ صنيعُهم من تكلُّف أحيانا[1] ؛ على أن السُّذَّج من المسلمين كانوا ينظرون إلى هذه المحاولة نظرة ارتياب ، حتى أن المسعودى ليقصّ علينا أن بعض نحاة البصرة كانوا يتكلمون فى تصريف فعل من الأفعال الواردة فى القرآن ، وهم فى نُزْهة ، وكان بالقرب منهم جماعة من الأكَرَة يجمعون التمر ، فلما سمعوهم عَدَوْا عليهم فصفعوهم صفعاً شديداً[2] .

---

(١) لا أفهم معنى هذا الكلام ؛ فنحن إذا علمنا أن القرآن نزل بلغة العرب ، فلا جرم أن يكون فيه ما فيها من ضروب التعبير ؛ وإذا كانت قد جُمعت الشواهد من لغة العرب كأدلة على صحة أسلوب القرآن ، وهو طبيعى ، فهل فى هذا تكلف ؟! خصوصاً وأنه تقرير لأمور تمس لغة العرب ذاتها فى شخص نص ثابت فيها .

(٢) كان أبو خليفة الفضلُ بن الحباب الجمحى ، المتوفى عام ٣٠٥ هـ ، وأحد قضاة البصرة وأصحاب النوادر ، هو وبعض أصحابه جالسين تحت النخل ، على ضفة نهر من أنهار البصرة ، فسأله بعضهم عن حكم =

٣ — نحاة البصرة والكوفة :

والعرب يَنْسُبون إلى على بن أبى طالب وَضْعَ علم النحو وأشياء كثيرة غيره ، حتى لينسبون إليه تقسيمَ أرسطو الكلمة إلى ثلاثة أقسام .

والحقيقة أن الناس بدءوا يدرسون النحو فى البصرة والكوفة ؛ ويُحيط الغموضُ بأول نشوء دراسته ؛ فلو نظرنا إلى كتاب سيبويه[٢] لوجدناه عملا ناضجا ومجهودا عظيما ، حتى أن المتأخرين قالوا إنه لا بدّ أن يكون ثمرة جهودٍ متضافرةٍ لكثير من العلماء ، مَثَله مثلُ قانون ابن سينا فى الطب .

ومعرفتُنا بوجوه الاختلاف بين أهل الكوفة وأهل البصرة ليست كافية ؛ فيُقال إن نحاة البصرة قد جعلوا للقياس شأنا كبيراً فى الأحكام المتعلقة بأمور اللغة ، كما فعل البغداديون فيما بعد ، على حين أن نحاة الكوفة ترخّصوا فى أمور كثيرة تَشِذُّ عن القياس ؛ ولهذا سُمى نحاة البصرة : « أهلَ المنطق » ، تمييزاً لهم عن نحاة الكوفة ؛ وكانت مصطلحاتهم النحوية مباينة بعض المباينة لنظائرها عند الكوفيين .

وكان العرب الذين بقوا على سَليقَتِهم العربية ، غير متأثرين بالثقافات الجديدة ، يرون أن المنطق أفسد عقولَ الكثيرين ، حتى أسرفوا فى التدقيق فى أمر اللغة ؛ ولكن الآخرين قامت قواعدُهم فى أمْرِ اللغة على الأهواء .

وسَبْق أهل البصرة إلى الانتفاع بالمنطق لم يكن محضَ اتفاق ، لأن تأثير المذاهب الفلسفية ظهر فى البصرة قبل ظهوره فى غيرها ؛ وكان بين نحاة البصرة كثيرٌ من الشيعة والمعتزلة الذين أفسحوا السبيل للحكمة الأجنبية لكى تُؤَثِّر فى مذاهبهم الكلامية .

٤ — علم النحو المتأثر بالمنطق ، العروض :

وقد أثّر منطق أرسطو فى علوم اللسان التى لم يكن شأنها جمع الشواهد والمترادفات ونحوها ،

= الواو فى قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم ناراً وقودها الناس والحجارة » ، ثم سأله : كيف يقال للواحد وللاثنين والجماعة من الرجال والنساء ، ثم سأله أن يقول ذلك بالعجلة ، فقال : ق فيا قوا قى فيا قين ؛ فلما سمع الأكرة ذلك استعظموه وقالوا : « يا زنادقة ! أنتم تقرءون القرآن بحروف الدجاج ؛ وعدوا عليهم فصفعوهم ، فما تخلص أبو خليفة والقوم الذين كانوا معه من أيديهم إلا بعد كد طويل » . مروج الذهب ج ٨ ص ١٣١ — ١٣٤ طبعة باريس .

(١) هو أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر مولى بنى الحارث بن كعب ؛ وفى تاريخ وفاته خلاف ، فيقول البعض إنه توفى عام ١٦١ ﻫ والبعض إنه توفى عام ١٨٠ ﻫ أو ١٩٤ ﻫ .

لأن هذه تتقيد بالموضوعات التى تعالجها. على أن السريان والفرس كانوا قبل العصر الإسلامى قد درسوا كتاب العبارة (περὶ ἑρμηνείας) لأرسطو مع إضافات ترجع إلى الرواقيين وإلى أهل المذهب الأفلاطونى الجديد.

وابنُ المقفع الذى كان فى أول الأمر صديقاً للخليل بن أحمد[1]، يَسَّر للعرب الاطلاع على كل ما كان فى اللغة الفهلوية من أبحاث لغوية ومنطقية؛ وعلى هذا المثال حُصِرت الجملُ فى أنواع خمسة حيناً وثمانية أو تسعة حينا آخر، كما حُصِرت أقسامُ الكلمة الثلاثة: الاسم والفعل والحرف.

ثم أتى بعض العلماء، كالجاحظ، فأدخل أشكال القياس المنطقية فى أساليب البلاغة[2].

وقام جدالٌ كبير من بعدُ حول مسألة البلاغة أهى فى اللفظ أم فى المعنى؛ ثم دار البحث فى اللغة أهى تَوقيفيَّة فطرية أو من وضع الإنسان؛ وبالتدريج رجحت كفة الرأى الفلسفى القائل بأنها اصطلاح، من وضع الإنسان.

ونرى إلى جانب أثر المنطق أثرَ العلوم الرياضية أو التعليمية؛ وكما جمع النثر الذى يجرى فى محاورات الناس، وكما جُمعت آيات القرآن، كذلك جُمعت قصائدُ الشعراء، بل صُنِّفت أيضاً بحسب مبدأ معين، كالوزن الشعرى مثلا.

وبعد النحو نشأ العَرُوض؛ ويُقال إن الخليل بن أحمد[3]، أستاذ سيبويه، هو أول من استعمل القياس فى علم اللغة، ويُروى أنه مُسْتَنْبِطُ علم العروض، وعلى حين أن اللغة التى يُكتب بها الشعر كانت تُعتبَر العنصر القومى الاصطلاحى فى الشعر، كان هناك من يرى أن وَزْنَه العروضى أمر طبيعى يشترك فيه البشر جميعاً؛ لذلك نجد ثابت بن قُرَّة[4]، فى تصنيفه للعلوم يرى أن الوزن العروضى أمرٌ جوهرى، وأن علم العروض علمٌ طبيعى؛ وهو لذلك يعدّه من أقسام الفلسفة.

---

(١) انظر ما يلى.

(٢) كلمة Rhetorik يراد بها الخطابة أو البلاغة بالمعنى الاصطلاحى؛ ونجد للجاحظ أثراً فى الناحيتين: أما فى الخطابة فإشارته إلى القياس المضمر فى البيان والتبيين؛ وأما البلاغة فما يذكره البلاغيون من أنه هو الذى أدخل الفن البديعى المعروف عندهم بالقول الموجب.

(٣) ولد عام مائة من الهجرة وتوفى بين ١٦٠، ١٧٥ هـ (ابن خلكان ج ١ ص ٢١٦).

(٤) هو أبو الحسن ثابت بن قرة الحكم الحرّانى؛ ولد عام ٢٢١ هـ وتوفى عام ٢٨٨ هـ — ابن خلكان ج ١ ص ١٢٤ — ١٢٥، وطبقات الأطباء ج ٣ ص ٢١٥ — ٢٢٠، والفهرست ص ٢٧٢؛ وله كتاب فى تصنيف العلوم نشرت ترجمته اللاتينية فى أواخر القرن التاسع عشر بألمانيا.

٥ — علوم اللغة والفلسفة :

وبرغم هذا كله احتفظ علم النحو العربى بخصائص له ، ليس هذا مجال الإفاضة فيها ؛ وهو ، على أى حال ، أثر رائع من آثار العقل العربى بما له من دقة فى الملاحظة ، ومن نشاط فى جمع ما تفرّق ؛ ويحق للعرب أن يفخروا به . قال أحد علماء القرن العاشر الميلادى (الرابع من الهجرة) ، فى انتصاره للعرب وتفضيل علوم العربية على الفلسفة : ومن أدرك ما فى الشعر العربى وأوزانه من دقة وغَوْص ، عرف أن ذلك أعظم شأنا من الأعداد والخطوط والنقط التى يعتمد عليها قوم يتوهمون أنهم قادرون على إدراك حقائق الأشياء ؛ ولا أرى كبير نفع لهذه الأشياء التى إنْ كان لها بعضُ الفائدة ، فهى مُضِرّةٌ بالعقيدة ، وتؤدّى إلى مفاسدَ نعوذ بالله منها[1] .

فلم يكن العرب يحبون أن تعكّر عليهم الآرا الفلسفية العامة صفاء اللذة التى يجدونها فى دقائق لغتهم ؛ وكم نفَرَ أساتذة اللغة المتشدّدون من صيغ لغوية أتى بها مترجمو الكتب الأجنبية !

وقد ذاع فنُّ الخط الجميل أكثر مما ذاع البحثُ فى اللغة بحثاً علمياً ، وبلغ من الرقى صورة فيها دقّة وسموّ ؛ وهذا الخط أدنى إلى الزخرفة منه إلى الابتكار ، شأن الفن العربى فى جملته ؛ وتتجلى لنا فى خصائص الخط العربى دِقّة العقل الذى وضعه ، ولكن تظهر فيه فى نفس الوقت قلةُ الهمة والتوثب ؛ وقد نرى هذا فى أطوار الثقافة العربية كلها .

---

(١) لم أستطع الاهتداء إلى صاحب هذا النص ، وإذا كان مأخوذاً من كلام أبى سعيد السيرافى المتوفى عام ٣٦٨ هـ فى مناظرة له مع متى بن يونس فالكلام تلخيص لفكرة أبى سعيد عن الفلسفة .

٢ — مذاهب الفقهاء[1]

١ — السنة ، الحديث ، الرأى :

إن المقياس الذى يردّ إليه المسلمُ أفعاله و يبنى عليه أحكامه ، إذا لم يحكمه سلطانُ العُرْف ، هو كلامُ الله المنزَّل فى القرآن ، ثم التأسِّى برسوله .

و بعد أن توفى النبى جرى العمل بسنّته فى الأمور التى لم ينزل فيها نصُّ كتاب ، أعنى أن الناس ساروا فى أقوالهم وأفعالهم على سنّة النبى ، كما وصلت إليهم عن أصحابه .

ولكن بعد أن فتح المسلمون بلاداً ذات مدنيات قديمة نشأت مطالب جديدة من كل وجه ، لم يكن للإسلام بها عهد ؛ ذلك أنه بدلاً من شؤون الحياة العربية البسيطة وُجدت هناك عاداتٌ وأنظمةٌ لم يحكم فيها الكتاب المنزل ، ولم يرِد فى السنّة بالنص ولا بالتأويل ما يُبيِّن الطريق إلى معالجتها .

ثم أخذ عدد الوقائع الجزئية يزداد كل يوم ؛ وهى وقائع لم ترِد فيها نصوص ، ولم يكن للمسلمين بدٌّ من الحُكْم فيها ، إما بما يتفق مع العُرْف الموروث أو بما يهديهم إليه الرأى الاجتهادى ؛ ولا بد أن يكون القانون الرومانى قد ظل زماناً طويلا يؤثر تأثيراً كبيراً فى ذلك ، فى الشام والعراق ، وهما من ولايات الإمبراطورية الرومانية القديمة[2] .

وسُمِّى الفقهاء الذين جعلوا لرأيهم شأناً فى إصدار الأحكام ، إلى جانب الكتاب والسنّة ، « أهلَ الرأى » ؛ وإمامُهم أبو حنيفة (٨٠ — ١٥٠ ه) ، مؤسِّسُ مذهب الحنفية .

على أن الفقهاء فى المدينة نفسها كانوا ، قبل ظهور مذهب مالك (٩٥ — ١٨٩ ه) ، يستعملون الرأى استعمالا لم يكن منه بأس ، وإن كان قليل المدى ؛ وكذلك استعمله أهلُ المذهب المالكى أنفسهم[3] .

---

(١) راجع فيما يتعلق بهذا الباب كله ، خصوصاً فيما يتعلق بأصول الفقه وتاريخها وتطور بعضها وبالقيمة الفلسفية لهذه الناحية كتاب « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » للأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق ، طبعة القاهرة ١٩٤٤ ص ١٢٤ — ٢٤٥ .

(٢) راجع فى هذا فجر الإسلام للأستاذ أحمد أمين بك لترى مقدار هذا التأثير (ص ٣٠٣ — ٣٠٥ من الطبعة الثالثة ١٣٥٤ ه — ١٩٣٥ م) .

(٣) كان أبو عثمان ربيعة بن أبى عبد الرحمن فروخ مولى آل المنكدر التيميين المعروف بربيعة الرأى ، =

ولكن لما بدأ الناس يعرضون عن الرأى بالتدريج ، بعد أن أصبح تَعِلَّةً لأحكام تقوم على الهوى ، قوى مذهبُ القائلين بوجوب الرجوع فى كل شىء إلى الحديث المبيِّن للسنَّة النبوية ؛ فجُمعت الأحاديث من كل صَوْب ، وأُوِّلت ، بل وُضع الكثيرُ منها ؛ وقُرِّرت قواعدُ يُعْتَمَد عليها فى تمييز صحيح الأحاديث من موضوعها ، وكانت هذه القواعد تعنى بسند الحديث وموافقته للغرض الذى يُسْتَشْهَدُ به فيه أكثر مما تُعنى بسلامة الحديث من التناقض المنطقى ، أو بصحة نسبته للنبى .

وكان من أثر هذا التطور أن ظهر فريقان : فريقُ أهل الرأى ، وأكثر ما يكونون فى العراق ، وفريقُ أهل الحديث أو أهل المدينة .

ثم إن الشافعى (١٥٠ — ٢٠٤ هـ) ، صاحب المذهب الفقهى الثالث — وكان يعتمد فى أكثر أمره على السنَّة — جُعل فى عداد أهل الحديث ، تمييزاً له عن أبى حنيفة .

٢ — القياس :

كان تعلُّم المنطق مُؤْذِناً بدخول عنصر جديد فى الجدل القائم بين الفريقين ، هو القياس . ولا شك أن الفقهاء استعملوا القياس من قبل فى بعض الأحيان ؛ أمّا وقد اتُّخِذ أصلا من أصول الأحكام وأساسا أو مصدراً لها ، فلا بد أن يكون قد سبقه تأثيرُ التفكير العلمى [1] .

والرأى والقياس ، وإن أمكن استعمالهما مترادفين ، فإن مجالَ الحكم الشخصى فى ثانيهما أضيقُ منه فى أولهما . ولما ألِف الناسُ استعمالَ القياس فى الأبحاث النحوية والمنطقية سهل عليهم الأخذُ به فى الأحكام الفقهية ، إمّا باستنباط حُكْم الشىء من حكم شبيهه ، أو باستنباط حكم القليل من حكم الكثير أى بطريق القياس التمثيلى ، أو باستخراج علة الحكم المشتركة

= فقيه أهل المدينة ؛ وقد أدرك جماعة من الصحابة ، وهو أستاذ مالك بن أنس . ويظهر من اسمه أنه كان مشهوراً بالإفتاء بالرأى ، وتوفى سنة ١٣٠ هـ ، أو سنة ١٣٦ هـ . (ابن خلكان ج ١ ص ٢٢٨ — ٢٢٩) .

(١) استعمل القياس منذ عهد النبى عليه السلام ، واستعمل بصورة واضحة قوية منذ عهد الصحابة ، راجع كتاب « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » ص ١٣٩ — ١٤٦ ، ١٥١ ، ١٥٨ ، ١٦٣ — ١٧٢ ، ١٩٠ وغيرها .

بين جزئيات مختلفة ، فيمكن إثباتُ الحكم لأحدها لوجود العلة التى تشترك فيها جميعاً (أى بطريق القياس الاستدلالى[١]) .

ويظهر أن استعمال القياس جرى فى أول الأمر ، وعلى أوسع صورةٍ ، بين الحنفية ، ثم بين الشافعية من بعدهم ، ولكن فى مجال أضيق .

واتصل بهذا بحثٌ فيما إذا كانت اللغة تصلح للتعبير عن الكلى ، أو هى لا تصلح إلا للتعبير عن الجزئى ؛ وصار لهذه المسألة شأن فى النظريات الفقهية .

على أن القياس كأصل منطق فى الفقه لم يَنَلْ كبيرَ شأن ؛ فبعد الكتاب والسنة ، وهما المصدران الأوّلان للأحكام الفقهية ، اتجه الفقهاء إلى تأكيد قيمة الإجماع ، أعنى اتفاق كلمة الجماعة الإسلامية على حكم ؛ وإجماعُ الأمة ، وبعبارة أدق إجماع المجتهدين — الذين نستطيع أن نشبههم بآباء الكنيسة وعلمائها فى المذهب الكاثوليكى — هو الأصل الاعتقادى الذى لم يعترض على كونه أصلا إلا قليلٌ من العلماء ، وكان أكبرَ وسيلة فى دعم بناء الفقه الإسلامى .

على أنه لا يزال للقياس من الوجهة النظرية مكانةٌ ثانوية ، فهو أصل من أصول الأحكام فى المرتبة الرابعة بعد القرآن والسنة والإجماع[٢] .

٣ — موضوع الفقه ومنزلته :

وعلم الفقه يتناول حياةَ المسلم من جميع نواحيها ؛ والإيمان أوّلُ واجباتِ المسلم . وقد لَقِى الفقهُ مقاومة شديدة أول الأمر ، شأن كل جديد ، إذ بسببه صارت أحكامُ الشريعة مسائلَ نظرية ، وتحوّل امتثالُ أوامر الدين إلى تعمق وتدقيق فى النظر . وقد أثار هذا معارضةً من جانب سُذَّج أهل الورع ، ومن جانب أهل الحزم من رجال السياسة أيضاً ؛

(١) ويعرض كلاهما ؛ ولكن كلمة قياس تقابل فى العادة كلمة : Analogie ؛ على أننا نجد فى الاصطلاح الفلسفى الذى يرجع إلى المترجمين الأولين أن كلمة قياس تقابل الكلمة اليونانية συλλογισμός ؛ على حين أن الكلمة اليونانية ἀναλογία تترجم بالكلمة العربية : مثل (المؤلف) .

(٢) نشأ الإجماع كأصل من أصول الأحكام منذ وقت مبكر جداً مصاحب لأصل الرأى والقياس باعتبار أن الإجماع صورة من صور الرأى وتطوره فى طريق التنظم ومن صور تنظم قاعدة المشاورة التى حث عليها القرآن وعمل بها النبى عليه السلام نفسه والصحابة من بعده خصوصاً ؛ وهذا طبيعى فى كل جماعة منظمة — قارن كتاب التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٧٢ ، ١٧٦ — ١٧٨ .

ولكن الناس أخذوا يعترفون شيئاً فشيئاً بأن علماء الشريعة (ويسمون الفقهاء فى المغرب) هم ورثةُ الأنبياء .

نما علم الأحكام قبل نمو علم العقائد ، واستطاع أن يتبوأ أكبر مكان إلى يومنا هذا . ويكاد كل مسلم يُلِمّ بطرَف منه ، لأنه جزء من التربية الدينية الصالحة . ويرى الإمام الغزالى أن علمَ الفقه قوتُ النفوس المؤمنة ، لا غناء لها عنه كل يوم ، أما علم الكلام فهو دواء للنفوس المريضة[1] .

وليس هنا ما يدعونا إلى الدخول فى فروض الفقهاء وتفريعاتهم . والفقه فى جوهره قانون نظرى مثالى ، لا يمكن تحقيقه خالصاً فى دنيانا هذه الناقصة .

وها قد عرفنا الآن أصولَ علم الفقه ومنزلتَه فى الإسلام ، فلنذكر فى إيجاز تقسيمَ الفقهاء للأعمال التى هى موضوع علم الفقه ، وهذه تنقسم عندهم إلى :

(١) أعمال أداؤها واجب ، يُثاب على فعلها ويُعاقَب على تركها ، وهى الفروض أو الواجبات .

(٢) أعمال نَدَب إلى فعلها الشرعُ ، ويُثاب فاعلُها ولا يُعاقَب تاركها ، وهى السنَّة والمندوب والمُستحَبّ .

(٣) أعمال أباحها الشرعُ ، وليست موضع ثواب ولا عقاب ، وهى المباحات أو الجائزات .

(٤) أعمال لا يُقِرّها الشرعُ ، ولكنه لا يعاقِب عليها ، وهى المكروهات .

(٥) أعمال نهى عنها الشرعُ ، ومن فعلها استوجب العقاب ، وهى المحرّمات[2] .

٤ — الأخلاق والسياسة :

كان للنظريات الفلسفية اليونانية أثرٌ مزدوج فى المباحث الأخلاقية فى الإسلام ؛ فنجد عند كثير من أهل الفِرَق وعند الصوفية ، عند أهل السنة وعند المتزندقة ، مذهباً خُلُقيا ينزع إلى الزُّهد ويصطبغ بآراء فيثاغورس وأفلاطون . ونجد مثل هذا عند الفلاسفة

(١) إلجام العوام عن علم الكلام ص ٢٠ — ٢١ مصر ١٩٣٢ م .

(٢) قارن : Snouck Hurgronje in Z D M G. LIII, S. 155. (المؤلف) .

الذين سنتكلم عنهم فيما بعد . وكثيراً ما تَرَدَّد بين أهل السنة قولُ أرسطو بأن الفضيلة وسط بين طرفين ، لورود مثل ذلك فى القرآن ، ولأن نزعة الإسلام فى جملتها نزعةٌ جامعة تُوَفِّق بين الطرفين المتناقضين .

على أن السياسة نالت فى الإمبراطورية الإسلامية من عناية الباحثين أكبر مما نالته المسائل الأخلاقية ؛ وكان الكفاحُ بين الأحزاب السياسية أوّلَ عامل أحدث اختلافا فى الآراء ؛ فنجد النزاع فى مسألة الإمامة ، أعنى رياسة الجماعة الإسلامية ، يتمشى فى التاريخ الإسلامى كله .

غير أن المسائل التى قام حولها النزاع كانت شخصية عملية أكثر مما كانت نظرية ؛ فلا حاجة لمؤرِّخ الفلسفة أن يتعمق فيها ، إذ تكاد لا يخرج منها شىء له قيمة فلسفية .

وقد تكوّن للدولة الإسلامية فى أثناء القرون الأولى قانونٌ شرعى دستورى ثابت ؛ ولكن الحكام الأقوياء لم يَحفِلوا به ، كما أنهم لم يعبأوا بنظريات الفقه ، وعدُّوا ذلك من التدقيقات الكلامية ؛ أما الحكام الضعفاء فلم يستطيعوا تطبيقَ تلك القوانين بالكلية .

ولا فائدة هنا أيضاً من الإفاضة فى الكلام عن المؤلَّفات الكثيرة التى كانت تُصَوِّر شخصيات الملوك وآدابهم ، وكانت محبوبة فى فارس بنوع خاص ، والتى كانت دوائر القصور تقوى إيمانَها بنفسها و بواجبها بما تضمَّنت من حكم خلقية وقواعد سياسية حكيمة .

وكان همّ الجهد الفلسفى فى الإسلامى موجّها إلى الناحية النظرية العقلية ، ولم يهتمّ الفلاسفة بأن يعالجوا المسائل التى عَرَضَتْها لهم الحياةُ الواقعية من اجتماعية وسياسية إلا عند الضرورة .

وكذلك الفن الإسلامى أيضاً ؛ فهو وإن كان حظُّه من العبقرية أوفرَ من حظ العلم ، فإنه لم يعرف كيف يبعث الحياةَ فى المادة غير المصوَّرة ، وإنما كان يتلاعب بصور الزخرفة ؛ فالشعر العربى لم يَبتدع « دراما » ، ولم تكن فلسفةُ العرب فلسفةً عملية .

٣ — المذاهب الاعتقادية

(مذاهب المتكلمين[1])

١ — العقائد النصرانية :

جاء القرآن للمسلمين بدين ، ولم يجئهم بنظريات ؛ وتلقوا فيه أحكاما ، ولكنهم لم يتلقوا فيه عقائد[2] .

(١) نبه مؤرخو العقائد الإسلاميون إلى اتصال الكلام بالفلسفة ، وإلى موافقات المتكلمين للفلاسفة وأخذهم عنهم ؛ ونبه الباحثون الأوروبيون منذ أكثر من قرن إلى أن المتكلمين فرقة من فلاسفة الإسلام ؛ نجد هذا عند تينمان وريتر ، ويذهب ريتر إلى أن مذاهب المتكلمين هى الفلسفة العربية الحقيقية ؛ ويتابعه فى هذا هاربروكر (Haarbruecker) فى ترجمته لكتاب الملل والنحل للشهرستانى إلى الألمانية (مقدمة طبعة ١٨٥٠م ص ٧) وارنست رنان . ورنان ، إذ ينكر قدر الفلسفة الإسلامية بمعناها المعروف ، يرى أن الحركة الفلسفية الحقيقية فى الإسلام يجب أن تلتمس فى مذاهب فرق المتكلمين . ولا يزال الباحثون المعاصرون يجعلون هذه المذاهب من أقسام الفلسفة فى الإسلام . وقد ساعدت الكتب التى طبعت أخيراً مثل مقالات الإسلاميين للأشعرى والانتصار للخياط ، إلى جانب كتب أصحاب المقالات المعروفة ، على بيان ما فى علم الكلام من عناصر فلسفية ، شأنه شأن علوم العقائد عند اليهود والنصارى ؛ بل إن علم الكلام فى الإسلام اختلط بالفلسفة اختلاطاً كبيراً (انظر مثلا فصلى علم الكلام وعلم الإلهيات فى مقدمة ابن خلدون) ؛ راجع أيضاً :

Tennemann : Manuel de l'histoire de la philosophie, trad. V. Cousin, Paris, 1839 T. I. p. 363.

Heinrich Ritter : Ueber unsere Kenntniss der arabischen Philosophie, Goettingen, 1844, S. 11, 13.

E. Renan : Averroès et Averroisme, Paris, 1925, aver. p. II ; préf. p. VI—VII ;—p. 101.

(٢) هذه الملاحظة التى يتناقلها المستشرقون لا تكون حقيقية إلا إذا كان معناها أن الأنبياء ليسوا كالمفكرين العاديين ، أو بعبارة أخرى إذا كانت كتب الوحى الإلٰهى ليست كالكتب العادية التى تؤلف فى موضوع محدد ، وعلى المنهج الخاص به ، وطبقاً للغاية من البحث ، وذلك بحسب نظام مقرر فى ذهن المؤلف ، على النهج الإنسانى فى تصنيف الكتب ، بعد ما ينقدح فى ذهن الباحث من جزئيات المعرفة ، وما يكشفه نظره المحدود من موضوعاتها شيئاً بعد شىء . وهذه هى الطريقة الإنسانية العادية .

أما الأنبياء ، وحتى أصحاب الفطرة الفائقة من ذوى الإنتاج الفكرى أو الفنى أو أصحاب الوثبات الروحية والخلقية ، فمهما حاول مؤرخو الأديان وفلاسفة الدين أو الباحثون فى خصائص الإنتاج الإنسانى الفياض أن يبينوا صفاتهم ، مستندين إلى استقراء أحوالهم —

= والذى يعنينا هنا هو استقراء تاريخ الأنبياء المتقدمين خصوصاً أنبياء بنى إسرائيل — وإلى تحليل أفعالهم وأقوالهم ، فإن صفاتهم لا يمكن أن تُحصر إلا على وجه تقريبى ، كما لا يمكن أن يُستخرج من ذلك وصفٌ كلى ينطبق على جميع الأنبياء أو أصحاب الفطرة الفائقة إلا على نحو قاصر ؛ لأن ذلك مجرد تلخيص للملامح أو الصفات والأعمال الخارجية ، وهو لا يستطيع أن ينفذ إلى الأعماق الحقيقية قط .

ولا يليق بباحث علمى من الطراز الحديث ، إذا كان يعترف بالنبوة وبأنها ظاهرة وقعت بالفعل ، أن يستبيح لنفسه ، إن لم يرد أن يستهدف لخطر الخروج على المنهج العلمى الحديث ، الحكم على نفسية نبي أو أحواله الداخلية المتنوعة . وهو من غير شك ، إن فعل ذلك ، يقتحم ميداناً لا تخدمه فيه الوسائل العلمية التى لا تعدو تسجيل الظواهر الخارجية أو محاولة تحليلها ؛ وكل هذا لا ينتج بياناً لماهية ، كما أنه لا يعين على النفوذ إلى صميم الأشياء .

إن بنى آدم يتفاهمون فى الواقع لا بالظواهر ، بل هم يتجاوبون بأرواحهم من طريق الظواهر . وشأن الإنسان مع الأنبياء هو هذا الفهم من طريق التجاوب الروحى ، على ضوء ما ينعكس من شخصيتهم الفريدة ، ومن أفعالهم وأقوالهم وأحوالهم ، فى الأرواح المستعدة لتلقى تأثيرهم ، على أساس ما يشبه أن يكون نموذجاً نبوياً فى هذه الأرواح . وهنا لا يفيد التحليل العلمى لشخصيتهم ولا التلخيص لجملة صفاتهم ، فى المعرفة بأرواحهم إلا قليلا ؛ كما أن التحليل للظواهر النفسية لا يفيد فى معرفة ماهية النفس شيئاً .

إن أرواح الأنبياء تفيض عن أعماق بعيدة فيها فعل لله . فهل يُغنى وصفُ الماء الذى يجرى على الأرض متفجراً من عين متدفقة أو تحليله فى المعمل أو الوصف لشكل هذه العين فى معرفة القوة الداخلية التى تدفع الماء ، شيئاً ؟ فالأنبياء أصحاب تجارب داخلية حية وذوو مشهادات باطنة يحسونها ويعاينونها بأرواحهم ، ويرون بذلك ما لا يراه غيرهم ؛ وهل إذا أحس الإنسان مثلا بالسعادة أو الحب أو الرضا أو الشوق أو الألم والحزن والخوف والقطيعة يكفينا فى معرفة ذلك أن نصف ما يلوح على ظاهره من سمات ؟ وأين هذا من أحاسيسه التى تموج بها نفسه ، ولا يعرفها إلا هو ، حتى لو حشدنا لذلك كل مناهج التحليل وكل كلام الناس ! ؟ .

أما كلام المؤلف هنا عن القرآن ففيه من الحق بمقدار ما يقصد أن يقول إن القرآن لا يحوى نظريات مبوبة ، على طريقة المؤلفين فى العادة . ذلك أن القرآن ، نظراً لأنه كتاب إلهى ، لا يحصى الأشياء ، ولا يعطى منطوق نظريات ، بعد إحصاء وجوه الشىء على نحو =

ما يفعل المؤلف العادى ، عند ما تتصور نفسه بالرأى أو عند ما يسجل ما يصل إليه بعد الحين والحين من آثار العيان الحسى أو العقلى ، كاداً فى ذلك ذهنه ومنصباً فيه فكره أحياناً ؛ بل يتكلم القرآن عن موضوعه كلاماً مطلقاً ، هو بيان للشىء ، كأنما أحواله هى التى تنطق عنه ؛ والأمر ، إذا أردنا التمثيل ، كالنسبة بين النغم الجميل السارى فى الروح وصورته الخارجة بآلات الصوت ، ولله المثل الأعلى .

إن القرآن يقرر قضايا عن الذات الإلهية وصفاتها ، وعن الإنسان وموقفه فى الكون ، وعن الكون العلوى والسفلى ومافيهما ، وعن الإيمان وعن الأنبياء وعن الحقائق المغيبة والعوالم غير المحسوسة ، مخاطباً العقل الإنسانى الطبيعى السليم ، لا العقل الذى قد شكله العلم الحسى والنظرى ، فخور فيه وملأ قوالبه بما اصطنع أو فرض على العقل من قضايا لم تتكامل أدلتها فى معظم الأحيان وقبلها الناس قبولا تقليدياً اعتقادياً فى الغالب مما قد يحول فى بعض الظروف دون التقدم فى معرفة موضوع الفكر ، أو يؤدى إلى التعثر المستمر فى الأخطاء .

فالقرآن يبنى بناء جديداً على أرض الفكر الطبيعى السليم ؛ هو يعنى للإنسان المفكر المخاطب به ، ويدعوه إلى النظر وإلى الإيمان ، وإلى الإحساس بالحقائق فى نفسه وفى أعماق الأشياء ، على طريقة التنبيه والإيقاظ لمواجهة موضوع الفكر والأيمان ، قبل التشويش العارض من الآراء المتضاربة التى لا تصوّر من الحقائق إلا جوانبها الخارجية على كل حال .

وفى القرآن المادة الغزيرة التى يستطيع الإنسان عند تأملها أن يبنى عليها بناءه الإنسانى على الأساس الذى يتكون فى نفسه منعكساً مما يقرره القرآن مباشرة . وهذه هى الطريقة الصحيحة والحقيقية فى التعلم والتعليم معا .

وليست الفلسفة فى الواقع هى الفلسفة المبوّبة المقسمة المنظمة بحسب قواعد المنطق التى لا تعدو وصف عمل الطبيعة الفكرية ، فحسب ؛ بل هى التى ينبثق أساسها فى النفس الإنسانية دفعة واحدة فى أعماق بعيدة ، ناشئاً عن موضوع الفكر مباشرة ؛ وبعد هذا يأتى الدور الثانى الذى هو دور الترتيب والعرض فى صورة مبوبة مفصلة بأقسامها وأدلتها .

ومع هذا فلا ينبغى أن يتجاهل أحد ما فى القرآن من ضروب الاستدلال القائم على البحث عن العلل ، على قواعد الفكر الملزمة ، ومن التنبيه المستمر على النظر العقلى فى الكون والتأمل لما فيه وعلى التدبر فى بناء العوالم وتوقف بعضها على بعض ، ومن إشارات كونية ونفسية من شأنها أن توصل بالضرورة العقلية إلى الغاية منه، وهى إنشاء وجهة نظر عن الذات الإلهية وعن الإنسان وعن الكون والحياة . والقرآن يشير فى كثير من المواضع إلى أن =

وقبل الرعيلُ الأولُ من المؤمنين ما فى القرآن من تعارُض ، وهو الذى نعلله نحن بتقلب الظروف التى عاش فيها النبى [عليه السلام] وباختلاف أحواله النفسية ، وسلموا به دون أن يتساءلوا : كيفَ ؟ أو لِمَ(١) ؟ ★ ص ٦٦

= الدعوة الدينية « تذكرة » ؛ هى تنبيه وإيقاظ للعقل لكى ينظر فى الكون ويؤمن بموجده ، على سبيل الاستدلال العقلى من الأثر على المؤثر ، ومن الاتقان والنظام والتدبير على المنظم المدبر المتقن ، وذلك بالتأمل فى الكون وفى الإنسان وما يؤدى إليه ذلك من معارف . هذه الآيات مثل : « إن فى خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل والنهار ، والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء ، فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض ، لآيات لقوم يعقلون » (البقرة ، آية ١٦٢) ؛ « وفى الأرض آيات للموقنين ، وفى أنفسكم ، أفلا تبصرون ! ؟ » (الذاريات ، آية ٢٠ — ٢١) ؛ « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم ، حتى يتبين لهم أنه الحق ، أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد ! ؟ » (السجدة ، آية ٥٣) . « أم خُلقوا من غير شىء ، أم هم الخالقون ! ؟ أم خلقوا السمواتِ والأرض ! ؟ بل لا يوقنون ! » (الطور ، آية ٣٥ ، ٣٦) « أفى الله شك ، فاطر السموات والأرض ! ؟ » (ابراهيم ، آية ١١) ، وهكذا فى سائر موضوعات الفكر والحياة .

ولما كان الأنبياء يتلقون الوحى ، فيصيرون بفضله فى أقوالهم وأفعالهم وما يضعون أو يقرّون من نظم ، هداة للناس ، فإن قول النقاد إنهم لم يجيئوا بنظريات أو عقائد قول فى غير موضعه .

وطبيعة الوحى أن يكون مغذياً للأرواح ومهيئاً النفوس للتفكير الحق والعمل الصالح ، وموجهاً لها فى الفكر والحياة ، على منهج صحيح ، بكونه العقل السليم المخاطب بالوحى ، بعد أن تتصور النفس بمحتوى الوحى ، فيصبح ممتزجا بها وحالا لها فهل يمكن أن يصدق كلام المؤلف ، بعد هذا ، على القرآن ، إلا بالمعنى الذى نبهت إليه فى أول هذا الكلام ؟

(١) إن كلام المؤلف عن تسليم العرب للنبى فيما بلغه إليهم وعن عدم سؤالهم : كيف ؟ أو لم ؟ تعارضه الوقائع من جدالهم للنبى وعنادهم له ، وسؤالهم المستمر ، واعتراضهم على ما كان يقوله لهم ، إلى أن آمنوا ، واطمأنت نفوسهم فى أكثر من عشرين عاماً . والقرآن والحديث سجلان يثبتان أسئلة معاصرى النبى ، من العرب الوثنيين ، والعرب وغير العرب من أهل =

= الكتاب ؛ بل تناقش الصحابة فى مسألة القدر فى عهد النبى وذكروا فى مجادلاتهم آيات القرآن ، فنهاهم خوفا من أن يميل بهم الجدال عن الإيمان الذى لا بد منه أولا بمحتوى الوحى وتصوره التصور الحقيق ، ولكيلا يؤدى الجدال إلى الانحراف عن سلوك طريق الخير التى رسمها الدين ، جريا وراء الشبهات الفاسدة (أنظر بقية التعليق) .

أما ما يقول المؤلف عن التعارض الموجود فى القرآن فهو فى نظر المستشرقين ينصب فى الغالب على نقطتين : على الذات الإلهية ومدى فعلها ، وعلى مشكلة الفعل الإنسانى وعلاقته بالفعل الإلهى ، أو بعبارة أخرى على المشكلة المعروفة بمشكلة الجبر والاختيار . وقد أشار هـ . جريم H. Grimme فى كتابه عن حياة النبى وتعاليمه ، منذ زمان طويل ، إلى أن التعارض يرجع إلى أحوال النبى النفسية وإلى فترات مختلفة فى تاريخ دعوته ، وردد رأيه بعض المستشرقين مثل جولد زيهر فى كتابه المسمى « محاضرات عن الإسلام » Vorlesungen über den Islam ، وهو المترجم إلى العربية بعنوان « العقيدة والشريعة فى الإسلام » ، وغير جولد زيهر ممن لم يعرف الإسلام المعرفة الحقيقية ، ولا ألم بحضارته العقلية الإلمام الصحيح ، ولا حاول المحالة بالغوص على فلسفة القرآن العميقة .

فلو كان المقصود أن نفس النبى العربى يغلب عليها أحيانا الشعور بعظمة الله وقدرته ، حتى يتضاءل بجانبها شأن المخلوقات كالإنسان وغيره ، فنجد آيات مثل « خالق كل شىء » ، « وهو القاهر فوق عباده » ، « وما تشاؤون إلا أن يشاء الله » ، « يهدى من يشاء ويضل من يشاء » ، ثم يشعر أحيانا أخرى بالقدرة الإنسانية الحادثة المحدودة ، فيصبح لهذه القدرة بعض الحق ، ونجد عند ذلك آيات مثل « وقل الحق من ربكم ، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » ، « لا إكراه فى الدين ، قد تبين الرشد من الغى .. الآية » ، « كل نفس بما كسبت رهينة » « من اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ، ومن ضل فإنما يضل عليها ، وما أنا عليكم بوكيل » ، « وأن ليس للإنسان إلا ما سعى ، وأن سعيه سوف يرى ، ثم يُجزاه الجزاء الأوفى » ، « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » — لكان لرأى جريم أو جولد زيهر بعض القيمة من حيث أنه يصف تجربة روح متدينة تقف بين الشعور بالخالق الأعظم والشعور بالمخلوق المحدود . ولكن القصد من رأيهما إنكار الوحى المحمدى والبحث عن أسباب تبرر ما جاء فيه من عبارات .

وإذا كان القول بنبوة محمد عليه السلام أحد احتمالين لا معدى عنهما ، وكان احتمالا لا يتعارض مع أحكام العقل المطلق ، هذا إلى أن دلائل نبوته تزيد على دلائل نبوة غيره من الأنبياء ، فقد كان موقف الإنصاف العلمى يحتم البحث عن تفسير للتعارض المزعوم فى =

= القرآن من وجهة نظر غير التي ينكر المنكرون الوحيَ المحمديَّ على أساسها .

ذلك أن القرآن ليس كلام مجنون ولا شاعر متعلق بالأوهام ، ولا أديب متخيل ، ولا فنان مخترع أو واصف ، بل فيه تقرير لحقائق ، لا بد من البحث عن الأساس العميق لوحدتها ، رغم تنوع صور التعبير عنها . وقد تقدم (فى التعليق السابق) القول بأن الوحى الدينى فيض عن منابع عميقة ؛ فلا يتحتم إذن أن تكون صورته صورة الكتب العلمية ، وإلا لالتبس بها .

وإذا كانت هناك أسباب وجيهة لوجود آيات فى الدور المدنى من التى تؤكد الفعل الإلهى الأعلى ، وآيات فى الدور المكى تؤكد الفعل الإنسانى ، غير الأسباب التى يتكلم عنها جريم أو جولدزيهر ، مثل اتجاه القرآن أولا إلى هدم الروح الجبرية الاستسلامية التى سرت إلى العرب عن جاهليتهم ، وتدل عليها أشعارهم وآيات القرآن نفسه ، وذلك بقصد التمهيد للعودة لإرادية إلى الإيمان بالله ، فليس المقام هنا مقام البيان لهذه الأسباب . ولا بد قبل التعرض لمشكلة الآيات المتعارضة من بيان الوضع الدينى من وجهة نظر الدين بوجه عام . يتلخص الوضع الدينى فيما يلى :

أولا : يوجد إلـه ، هو ذات مطلقة ، لها القدرة والإرادة والعلم وسائر صفات الكمال بالمعنى المطلق الذى لا نهاية له .

ثانيا : هذا الإلـه خالق ، خلق الكون كله بقدرته وإرادته ، ورتبه على مقتضى علمه وحكمته ، وأوجد فيه مراتب من الموجودات على حسب كل ما فى الممكن والمخلوق من المراتب : وجود مادى صرف — وجود مادى وحياة — وجود مادى وحياة وغريزة عليا — وجود مادى وحياة وعقل — وجود عقلى صرف . وهذه الموجودات كلها لم تنشأ وحدها من عدم ، بل هى موجودة عن وجود الذات الإلهية ، وهى ترقى فى وجودها وأحواله المشاهدة بفعل موجدها فيها ؛ هى بالاختصار فعل له ، له به تعلق لا ينقطع .

ثالثا : مِن هذه المخلوقات الإنسانُ ؛ وهو يتبوأ مكانا خاصا بين مراتب الموجودات : تحته عالم المادة والحيوان ، وفوقه عالم الكائنات المجردة التى تبدأ بعض صفاتها فى نفس الإنسان ؛ ونستطيع أن نستشف ماهية الإنسان الحقيقية من خلال الغلاف الخارجى فى تركيبه ؛ وهو يجمع فى ذاته كل المراتب التى دونه ، ويضم إلى ذلك شيئا غير مادى ، يتجلى فى إدراكه لنفسه مباشرة ، مستقلة عن كل شىء حتى عن بدنه ، ويتجلى فى إرادته وإحساسه بقدرته وسيطرته على ما دونه بالعلم وبالتصرف القاهر وسيطرته حتى على طبيعته المادية وقواه الدنيا ، وفى تسييره لحياته بحسب قيم عليا ومفهومات غير مستمدة من المادة وله القدرة على فهمها والقابلية لتطبيقها ، ويتجلى أخيرا فى مجموعة صفات تتجاوز الناحية الإنسانية المادية ، وهى صفات =

= ليست من عالم المادة ولا الحيوان فى شىء ، هى أشبه شىء بأن تكون صفات إلـهية (راجع مثلا فى بعض النقط كتاب عجائب القلب من كتب الإحياء للغزالى ؛ وبقية الآراء هى من نظرات الفلسفة للإنسان) .

لكن الإنسان على الرغم من شعوره بقدرته واستقلاله هو مخلوق من جهة ، وهو من جهة أخرى جزء من الكون ، هو فيه فاعل ومنفعل فى وقت واحد . وهو مرتبط بما تحته من طريق طبيعته المادية ، ومرتبط بما فوقه ارتباطا حقيقيا لا يخفيه عنه إلا شعوره باستقلاله واتجاهه إلى ما تحته بحكم طبيعته المادية ؛ فهو حلقة اتصال بين عالمين ، ولذلك صدق الفيلسوف الألمانى كنت Kant فى وصفه للإنسان فى المقام الذى تكلم عنه فيه بأنه «مُواطن فى عالمين» .

لا جرم بعد هذا أن تكون طبيعة الإنسان متعددة الجوانب ، على نحو يصعب معه تكييفها ، وبحيث يبدو فيه شىء من التناقض ، وإن كان هذا التناقض فى الحقيقة أشبه بالتنوع فى نواحى الطبيعة الإنسانية ؛ ولا يدرك أعماق ماهية الإنسان إلا من أطال الوقوف عنده والنظر فيه .

ولن يتيسر لأحد أن يدرك ما فى القرآن عن الإنسان إلا إذا نظر فى نفسه وفى غيره نظراً صحيحاً نافذاً ، وإلا إذا أصبح فى نظر نفسه مشكلة — كما هو بالفعل — وأصبحت حياته مشكلة ، وعانى ما ينتج عن هذا الإشكال ، فتبين النواحى المختلفة لطبيعته . وكل هذا يتوقف على مقدار تقدم الإنسان فى معرفة نفسه وإحساسه بها فى ذاتها وفى الكون .

فالدين الكامل لا بد أن يعبر عن هذا كله : عن المطلق فى إطلاقه ، وعن المحدود فى محدوديته ، وعن العلاقة بينهما . وهذا التعبير يصلح أحد المقاييس لمعرفة صحة دين ما على وجه الإجمال ، ولمعرفة ما إذا كان هذا الدين يصلح دينا للإنسان .

أما المطلق فهو بطبيعته الذى لا يتقيد بقيد ، ولا يمكن أن يُطبق عليه أى اعتبار من الاعتبارات النسبية التى هى بالاختصار وجهةُ نظر الإنسان المحدود .

والمطلق لا يمكن أن يُعرف إيجابا من طريق إثبات شىء له من الصفات المعروفة ، إذا أخذت هذه الصفات بمعناها العادى ؛ بل هو لا يعرف إلا سلباً ، بنفيها عنه أو إثباتها على نحو مطلق .

وهو أخيراً لا يُدرَك إلا بذاته ومن طريق الاندماج فيه ، حتى كأنه شىء يُدرِك نفسَه .

أما المحدود فأحكامه عبارة عن تلخيص أحواله بحسب الغالب مما نتبينه منها ؛ فأما معرفة ماهيته الحقيقية ومعرفة أحكامه فلا يمكن أن تتيسر إلا من وجهة نظر المطلق ؛ فلا بد أن =

= يُنظر إليه من زاوية المطلق الخالد الدائم، كما يقول الفلاسفة؛ وذلك خصوصا لأن المحدود أو الجزئي لا يدخل بذاته في تعريف ولا مفهومات، فلا يمكن أن يعرف إلا من حيث علاقته بما فوقه.

والعلاقة بين المطلق والمحدود لا يمكن أن توصف الوصف الحقيق، ولا أن تعرّف، لأنها ليست، في ذاتها، إلا اعتباراً ذهنياً؛ فلا بد، إذا كان الأمر كذلك، أن يكون الكلام من ناحية المطلق تارة، ومن ناحية المحدود تارة أخرى، باعتبارهما في الأعماق طرفين ذهنيين للوجود الواحد الذي وجوده لذاته والذي هو الموجد لكل شيء.

والقرآن كتاب دين، يقول مبلّغه: إنه وحي إلهي، جاءه، ليبلغه للناس، لكي يوجهوا أنفسهم في الطريق المؤدي إلى الاتصال بالمطلق، وليقوموا بعمل شاق، أساسه الكفاح الروحي للانحياز من المركز المتوسط إلى جانب المطلق، كشيء يرجع إلى مصدره.

بعد هذا نستطيع أن نرجع إلى المشكلة التي نحن بصددها، أعني مشكلة الآيات المتعارضة الظاهر في القرآن.

وإن مفتاحها أو مفتاح غيرها مما في القرآن يتلخص في أننا، إذا اعتبرنا محمداً عليه السلام نبياً موحى إليه من جهة موجد الكون، كما هي عقيدتي، فإن القرآن من حيث إنه وحي إلهي وكتاب دين موجَّه للإنسان، يعبر في بعض المشكلات من وجهة نظر المطلق (الذات الإلهية) أحيانا، ويعبر مراعيا أحوال المحدود (الإنسان أو غيره) أحيانا أخرى — وهذا طبيعي، لأن المطلق والمحدود هما الطرفان العقليان للوجود، كما تقدم؛ أو هو قد يعبر مراعياً بيان الأسباب المباشرة للأشياء تارة والأسباب الأولى البعيدة تارة أخرى.

وهذا التعبير المزدوج ليس معناه التعدد في الوجود إلا اعتباراً، لأن الوجود بذاته وأفعاله يجب أن يكون واحداً، كما تحتم ذلك الضرورة العقلية والفلسفية الحقيقية معاً؛ وما التعدد ولا التنوع إلا في آثار الوجود الواحد وفي نظرة الإنسان المحدود له أو لنفسه.

وكل كلام عن الوجود في علاقاته وصفاته العامة يجب أن تكون له هذه الصفة المزدوجة، وإلا لم يكن معبراً إلا عن جانب واحد من الوجود.

فالتعارض في الكلام عن الوجود لا يكون على هذا الأساس إلا ظاهرياً، وهو يرجع إما إلى طبيعة المشكلة وإلى أن لها ناحيتين، أو مردُّه إلى النظرة الفلسفية إزاءها.

فإذا جاء في القرآن مثلا أن الله «ليس كمثله شيء»، أو أنه «لا تدركه الأبصار»، أو أنه «فعال لما يريد»، أو «لا يُسأل عما يفعل» — فهذا تقرير لحقوق المطلق وصفاته في ذاته. وإذا وجدنا بعد ذلك آيات مثل: «يد الله فوق أيديهم» (بمعنى أنه حاضر ومشرف عليهم)، =

= أو « كل شيء هالك إلا وجهه » (بمعنى ذاته ، لأنه ليس فى القرآن وصف لملامح وجه الله) ، أو « على العرش استوى » (بمعنى استيلائه على ملكه وعلى عرش ملكه بالإيجاد والتدبير والتصرف) ، أو « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » (بمعنى اتجاه بنى آدم نحوه بذواتهم لشهود ذاته بجمالها وجلالها اللذين لا يوصفان ، لا بعيونهم ، لأنها غير مذكورة فى الآية) ، أو « كتب على نفسه الرحمة » (بمعنى ما يقتضيه كماله وفضله فى ذاته) ، أو ما ورد من أنه لا يعذب ولا يثيب إلا بحسب العمل — تقريراً لما له من العدل — أو من صفات مما له نظير فى الإنسان ، لم يكن فى هذا كله ما يناقض تقرير حقوق المطلق وصفاته ؛ لأنه إكمال للكلام فيه ، وبيان للفكرة التى يجب أن تكون فى ذهن الإنسان عنه ، باعتباره ذاتاً متعالية ، مع الاستعانة بما هو مشهود للإنسان الذى هو المخاطب بالوحى ، والذى فيه شىء ربانى ، لأنه ملك الأرض « وخليفة » الله فيها . وتقرير هذه الصفات التى تشعر بالشبه بين الله والإنسان يرمى إلى تنبيه الإنسان كى يحترس من تصور الذات الإلهية وجوداً منافياً للوجود ، أو معطلا من الصفات ، خصوصاً بعد وصفه بآيات فيها السلب المطلق ، ولكيلا يميل الإنسان إلى اعتبار الذات الإلهية معنى مجرداً لا يمكن عقد الصلة بينه وبين الإنسان من طريق الإيمان ، أو اعتبارها شيئاً يشبه العدم ؛ وهو أيضا إيضاح للعلاقة التى بين الله وبين خلقه — هذا من جهة . ومن جهة أخرى يجب بحسب القاعدة التى قررناها فى المطلق أن يفهم كل كلام عنه فهما مقيداً بحقوقه وصفاته ، أعنى أن يفهم بمعنى يتعالى على النسب والاعتبارات وضروب التشبيه . وقد تقدم القول بأنه لا يجوز ، من حيث المبدأ ، أن يحاول الإنسان معرفة المطلق من طريق تطبيق أحكام المحدود عليه ، بل يجب على المحدود أن يتجاوز بوثبة عقلية جريئة حدود نفسه ، وأن ينتقل إلى ميدان المطلق ، لكيلا يفوته إدراكه وإدراك أحكامه على نحو أدنى إلى الحق من جهة ، وحتى يستطيع أن يعرف نفسه فى ضوء المطلق الذى هى منه من جهة أخرى .

وكل نظرة للأشياء لا تجمع بين الشىء وغيره أو بينه وبين مبدئه فإنها نظرة غير دقيقة ، لأنها غير شاملة ؛ ومن أبى إلا الإصرار على تطبيق أحكام المحدود ، مستقلا بذاته عن كل شىء ، فلن يجاوز حدود نفسه ، ولن يتعلم جديداً ، ولن تكون لأحكامه قيمة عامة .

وليس معنى هذا أن يلغى الإنسان أحكام عقله وشعوره ، بل أن يربطها بما فوقها ، لتكون أوثق وأعم وأصدق . وهذا موقف لن يصل إليه الإنسان إلا إذا مرن على النظر العقلى وعلى التأمل العميق فى العقل وأحكامه وفى الوجود وصفاته الذاتية .

وهذا كله إذا نظرنا المسألة من منظار العقل النظرى الذى ، نظراً لتقيده بإشكالات =

= العيان الحسى ، لا يزال يقف أمام الوجود فى موقف صعب فيه توتر ، بل تناقض يؤدى إلى حيرة العقل وانقسام موضوع الفكر إلى حد الفوضى .

أما إذا انتقلنا إلى ميادين المشاهدات الباطنة ومشاهدات الروح أو العقل الخالصة ، كان لكل صور التعبير الدينى فى القرآن – فيما يتعلق بالذات الإلهية وبالإنسان وبالكون وبالعلاقة بينهما – معانٍ أخرى ، لا تناقض ما تقدم ؛ ولكنها ، نظرا لأن العقل فيها يواجه الأشياء مباشرة ، فإن الفكرة فيها تكون موحدة ، ويكون الانسجام أقوى ، وتجلى صفات الوجود الواحد أوضح وأجمل ؛ ويبدو الوجود عند ذلك ، دون حجاب ، واحداً له شئونه التى لا تنفك عنه ؛ وكلها خير ، لأنها له ؛ والأشياء كلها شئونه ، فهى كلها غارقة فى الخير وكلها حاملة للوجود والجمال ، ناطقة بلسان واحد من الأزل إلى الأبد .

غير أن هذا كله يُرى بمنظار الروح المطلقة لا بمنظار الاعتبارات ؛ والروح هنا تدرك الوجود الواحد فى نفسها وتدرك نفسها فى الوجود الواحد ، دون حاجة إلى أن نتخيل حلولا أو انقساماً أو اتصالا أو انفصالا ، لأن هذا كله من تشويش الحس أو العقل المشوب بتنوع الحس .

إن الوجود الحق العميق واحد ليس فيه فجوات ، وله شئونه التى تتجلى فى مراتب من الموجودات لا يُدرك من موقف المحدود إلا بعضها ؛ وهى ليس لها وجود بذاتها ، ولا تبدو مستقلة بوجودها إلا اعتباراً . وإذا بنى الناظر أحكامه على هذا الأصل الثابت لم يحر فى تعليل ما فى القرآن أو غيره من الوحى الصحيح من صور مختلفة للتعبير عن الشىء الواحد . إن الأمر أمر بيانٍ من جانب المطلق ، بيان موجّه لشىء منه (المطلق) مصدره ، وإليه مردُّه ، وبه قوامه ؛ فلا جرم أن يكون هذا الأمر غريبا عند من لا يتجاوز نظرُه مكانه الصغير فى محيط الوجود الأعظم الذى لا نهاية له . هذا كله فيما يتعلق بمشكلة الذات الإلهية .

ومن أفعال موجد الكون ماهو فعّالٌ فى غيره ومنفعل به ؛ ولكن إذا كان الله هو خالق الكون بما فيه من أشياء فاعلة ، فإن من الحق أن يُقال أحيانا – كما يقول القرآن – إن كل ما يقع فى الكون إن هو إلا فعل لله ، أعنى بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ؛ وكذلك من الحق أن يقال – إذا نظرنا إلى ما يصدر عن الأشياء من آثار – إن الآثار فعل لمؤثراتها ، أيا كانت ، لأنها أسبابها المباشرة . فالموقف إذن هو أشبه بنظرة فلسفية للأشياء على اعتبارين ، منه بأن يكون تناقضا فى وجهة النظر . وعلى هذا الأساس نستطيع أن نفسر ما فى القرآن من أن الله خالق كل شىء أو أن الحوادث تقع بإذنه وإرادته ، أو أن نفسر ارتباط الحوادث – إرادية =

= كانت أو غير إرادية — بمشيئته ، من جهة ، كما نستطيع أن نسند الآثارَ إلى أسبابها بوجه عام وأن نحمل الإنسان نتيجة أفعاله بمقدار ما إنه السبب المباشر لها ، من جهة أخرى .

ليس فى القرآن ما ينص بالصراحة على « أن الإنسان مُجـبَر » ؛ كما أنه ليس فيه « نفى صريح » لإرادته ، بل هو يخاطَب ويكلَّف باعتبار أنه مريد قادر . ولكن لو قال أحد إن الإنسان حر حرية تامة لكان مصيباً من وجه ، أعنى من جهة شعور الإنسان بإرادته وقدرته ، عند ما يتصور نفسه إرادة مستقلة ، مع صرف النظر عن أنواع المقاومة الداخلية والخارجية التى يواجهها عند تنفيذ العمل ؛ وكذلك لو قال أحد إن الإنسان مجـبَر ، لكان أيضا مصيبا من ناحية ، أعنى من جهة أنه مخلوق وأن أعماله تتأثر بمؤثرات كثيرة عند تنفيذها . ولذلك عبر بعض الفلاسفة عن موقف الإنسان بأنه حرٌّ فى ميدان من القيود .

والقرآن يخاطب الإنسان بحسب موقفه ، أعنى مع مراعاة أنه حر من الناحية الصورية المنطقية ، وأنه لا بد أن يتغلب على المقاومات المختلفة من الناحية الواقعية .

وإذا كان المفكر يجد شيئا من التناقض فى هذا الكلام فليبحث عن وجهة النظر الصحيحة التى ينظر منها ، مرتفعاً عن مستوى النظرات النسبية ؛ وليحاول ، على سبيل التجربة ، أن يتبين لنفسه أولاً كيف يمكنه التوفيق بين ما يحس به مما يشبه أن يكون استقلالا تاماً فى الوجود والفكر والإرادة والقدرة ونحوها من جهة ، وبين عدم إحساسه بأنه هو الذى أوجد نفسه وركب فيها ملكاتها وقواها ، من جهة أخرى .

وهذه الظاهرة التى يجدها الإنسان فى المشاهدة الباطنة لنفسه لا بد من تعليلها ، وهذا أجدى على الفكر من إشارة عابرة غير مدعمة إلى تعارض مزعوم فى القرآن ؛ وتعليلها ينير ناحيتى المشكلة . فالحق أن الإنسان متصرف بذاته من جهة ، وهو يتصرف بفضل وجود وقوى من موجده ، كما يتصرف بتصرف موجده فيه ، من جهة أخرى ؛ فهو أشبه بحلقة من سلسلة يجب عليه ، إن أراد معرفة آخرها ، أن يحاول معرفة أولها ؛ ولا بد أن يحاول بالفكر أن ينفذ من خلال تنوع صور العبارة إلى الشىء الواحد الذى تعبر عنه .

وينبغى ، مهما كان الأمر ، ألا يتصور الإنسان أنه مستقل فى أفعاله استقلالا تاماً بالنسبة لموجده ؛ لأن الاستقلال الحقيقى فى الفعل يحتم الاستقلال الحقيقى فى الوجود ؛ وهنا نفهم سر ما فى القرآن من مثل : « قل كل من عند الله » ، ونفهم سر مطالبة النبى عليه السلام بالإيمان بالقدر خيره وشره من الله ؛ وهو إذا كان قد نهى عن الكلام فى القدر لما يؤدى إليه عند البعض من إشكال يدعوهم إلى المعاصى وإلقائها على الله وعند البعض الآخر من =

= ضروب الغرور وخطر اعتقاد الخروج والاستقلال عن دائرة ملك الله ، فإنه — فيما أعتقد — أراد أن يثبت الإيمان بالله وبأنه خالق كل شيء ، وهذا صحيح ؛ كما أراد أن يحفظ المسلمين من الانزلاق — إذا قالوا باستقلال الإنسان فى الفعل — إلى القول باستقلاله هو أو غيره من الكائنات الفاعلة ، فى وجودها ، وهذا ما يتنافى مع فكرة أن الكون فعل لله ، باعتبار أن ذلك أصل أساسى فى كل دين ، كما أنه يتنافى مع فكرة الوجود الواحد .

وثم نقطة هى : كيف يمكن التوفيق بين شعور الإنسان بحريته وقدرته من جهة وبين أنه موجود بفعل إلـه ، له فيه فعل ، باعتبار أنه موجد له ولقواه وملكاته من جهة أخرى ؟ هنا لا يوجد تناقض ، لأنه لا يوجد حكم على الشيء الواحد من جهة واحدة بحكمين متضادين ؛ وكل ما فى الأمر أن الإنسان حر قادر ومخلوق ، وليس فى هذا تناقض عقلى .

ويلتقى الطرفان لو نفذنا ببصيرتنا إلى أعماق الأشياء ، واستطعنا أن نطل فى داخل ذلك السر المظلم ، سر ظهور آثار الوجود عن الوجود وما يكون بين الوجود وآثاره عند ذلك من التعلق .

ونقطة أخرى هى : كيف يمكن التوفيق بين أن يكون الإنسان فى وجوده وقواه أثراً لموجد ، هو منه (الموجد) ، وبين أن يكون مكلفا ؟ وليس هنا تناقض ، لأن الحكم يتضمن الوجود والقدرة والتكليف ، وهذا هو منتهى الإبداع .

ولما كان التكليف يتضمن بطبيعته مشقة وجهدا وتغلباً على عقبات متنوعة بفعل الإرادة الإنسانية ، حتى يعلو الإنسان على طبيعته المادية ، وينال المقامات السنية أو العقاب ، فإن التكليف فى ذاته أشبه شيء بالامتحان والابتلاء . ولما كان الإنسان ، نظرا للجهد والمقاومات المختلفة ، لا يستطيع تحقيق مقتضيات التكليف تحقيقا كاملا ولا بلوغ الكمال الذى يتصوره لنفسه — لو لم يكن داخلا فى حلقة من المؤثرات والآثار المتنوعة — فإنه إن كان مسئولا بمقدار ما وُهب من ملكات فإنه يستحق العفو والتجاوز نظراً لما يواجهه من عقبات . وكل هذا يوجد فى القرآن بالنص والمعنى .

وفى القرآن آيات تُقرر الحق المطلق الأعلى لله فى الإيجاد والفعل ، والتصريف والتدبير ، وفى القدرة على التغيير والتبديل ، والبسط والقبض ، والعطاء والمنع ، وعلى تعطيل خصائص الأشياء ، وإيقاف آلة الكون أو إفنائه وإهلاك ما فيه ، كما تُقرر العلم والقدرة والإرادة والعناية الشاملة ؛ وهذا كله من شأن الألوهية وحقوقها ، وليس يجوز أن يُفهم شيء من مثل هذا على أنه تعسف أو ظلم من جانب الله ، لأن التعسف أو الظلم أو عدم مراعاة الحكمة أو الصلاح =

= للكون والخلق ، كلها من مفهومات الإنسان الناقص التى لا يجوز له أن يطبقها على الذات الإلـٰهية المطلقة الكمال ، خصوصاً لأنه يقابل ذلك تأكيدُ الحكمة والرحمة والعدل والإحسان والكمال والفضل والعفو الكريم من جانب الذات الإلـٰهية ، كما أنه يقابله أن أفعال الله تجرى على سنة الكمال اللائق بالإلـٰه الحق .

وما دام الله هو الموجد وحافظ الوجود فى بقائه الظاهر فى المدة المقدرة له ، وطابع كل شىء على ما هو عليه من أفعال طبيعية أو إرادية ، فلا شك أن كل شىء ، ما دام من آثار فعله ، فهو فى ميدان قدرته المطلقة ؛ وهذا شىء منطق واضح ، وهو لا يضير المخلوقات ، بل لها أن تسعد بأنها ليست فى عزلة ولا فى قطيعة عن المصدر الأعظم لوجودها .

وهنا نستطيع أن نفهم المعنى الحقيقى لآية « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » ، أو « وما رميتَ إذ رميتَ ، ولكن الله رمى » ، « ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا » ، « ولا تقولن لشىء إنى فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله ، واذكر ربك إذا نسيت ! » وغير ذلك من الآيات ؛ فالله ، وإن كان قد أوجد الإنسان حراً قادراً مريداً ، فإنه يريد أن يفهمه إلى ألا ينسى أنه لم يصبح إلها آخر ، ، بل هو لا يزال فى حضرة وجوده ، ومرتبطا به ، وداخلا فى نطاق الملك الإلـٰهى .

ونستطيع من جهة أخرى أن نفهم كيف يتدخل الموجد فى الكون ، إن شاء ، فتقع الخوارق أو غير العادى من الظواهر الطبيعية ، وأن نتصور كيف تُوجَّه نفوس بعض بنى آدم ، أو كيف تُلهم الحيوانات ؛ لأن هذا كله لا يعدو أن يكون تعطيلا مؤقتاً لبعض الخصائص أو زيادة لبعضها بفعل موجدها ، وليس فى هذا شىء غريب .

وليس الإشكال فى هذا كله ، لأنه فى الحقيقة فرع لمسألة وجود الذات الموجدة للكون والمدبرة له ، بما لها من صفات الكمال التى لابد أن تكون لها ، وبما لها من صلة دائمة بالكون وكل هذا الكلام موجه لمن يقول بوجود الإلـٰه المدبر . أما من ينكر ذلك فالكلام معه على أساس مقدمات وأدلة أخرى طويلة ، ليس هنا مقامها ؛ وهى عند العقل ثابتة كثبوته عند نفسه ، إذا أردنا أن نتكلم بالعقل .

أما ما فى القرآن من كلام عن بنى آدم فى هداهم وضلالهم وأنهم فى طبائعهم أشبه بمعادن مختلفة فهو ينطبق على الواقع ؛ وإذا كان فى الكون شر فهو فى الحقيقة اعتبارى ، مرجعه إلى تحكيم وجهة نظر الإنسان وحدها .

إن الباحثين العلميين الذين يستعملون منهج النقد العلمى فى موضوع الدين يضعون أنفسهم ،

= تمشياً مع موقفهم العلمي ، خارج الدين ؛ وتعوزهم في الغالب المعرفة بفلسفة الدين ؛ ولا أقصد الفلسفة التي هي أشبه بالنظر في الأحوال الخارجية للأديان والتسجيل لها ولما توحيه في نفس الناظر بعد شيء من الاستنباط غير القطعي ، بل أقصد فلسفة الدين الحقيقية ، وهي فلسفة ميتافيزيقية عميقة يلتقي فيها الوحي والعلم تحت راية العقل الفلسفي ؛ ولكن هؤلاء الباحثين خصوصاً من المستشرقين الناظرين في الإسلام يريدون الحكم العلمي على التعبير الديني عند المسلمين ، مع أنه نتيجة تجربة روحية عميقة ، وثمرة انسجام الروح مع الوجود الحق ؛ وبدلا من أن ينفذوا إلى صميم المسألة ، أعني مشكلة الوجود ، لكي يفهموا التعبير الديني على ضوء ما هو عبارة عنه ، يطرقون ميداناً لا يقع تحت التجربة المباشرة للباحث العادي ؛ وهم يكتفون بما يشبه الهزل في موطن الجد ، فيشيرون إلى التعارض الذي لا يبدو كذلك إلا لأن من يلاحظه لا يغوص على الأصول العميقة التي عليها وحدها ينبني الحكم الصحيح . هم ينظرون نظرة تحليلية ؛ ولو وقف الإنسان عند التحليل أو عند مظهر الوجود الذي لا يتجاوزه التحليل لفاته الموضوع أو انقسم انقساماً لا يلم معه شتاته .

إن القرآن كتاب موجّه للإنسانية كلها ، وهو ينطبق على حال جميع طوائف هذه الإنسانية ويعبر عن ذلك عاماً .

فالمتدين الورع الذي قد نفذ في كيانه الشعورُ العميق بأنه مخلوق ، فيريد أن يخرج عن حوله وقوته وينسب الخير لله والشر لنفسه ، أو يريد أن ينسب كل شيء لله نسبة ميتافيزيقية لا مادية ، يجد في القرآن ما يناسب ذلك .

والمتدين المعتز بفعله للخير المعترف بالمسئولية في فعله للشر يجد ما يُرضي شعورَه بذاته ويتفق مع العدالة التي يتصورها .

والمتدين المذنب المسرف على نفسه يجد إذا تاب وأناب ما يبدد يأسه ويطمئنه على مصيره .

والناظر نظرة فلسفية ميتافيزيقية عميقة يجد ما يلائم نظرته .

والخاسر الذي يزعم أنه هالك ، قد قُضي عليه بالشر والشقاء يجد ما يقرر وصف حاله .

وحتى الشيطان الإنساني المارد يجد أنه ، بعناده وإصراره واستعماله عقله وإرادته في غير ما أمر به ، قد وُصف بأنه من حزب الشيطان . فالقرآن ليس موجهاً للسذج ولا المصرّين على النظر إلى شيء واحد أو على النظر من جانب واحد . بل هو موجّه للإنسانية المتطورة السائرة في تطورها نحو الكمال الفكري ونحو النظرة الموحّدة في شؤون الله والكون والإنسان ، على الأساس الفلسفي .

وإذا احتج متسائلٌ : لماذا يوجد الشر والأشرار فى الكون على الإطلاق ؟ فليحاول ، كما فعل الفلاسفة ، أن يفحص أولا معنى «الشر» بوجه عام ، وأن يميز بين الشر الميتافيزيقى الحقيقى المطلق وبين الشر الاعتبارى النسبى ؛ وليعلم أن الأول غير موجود فى الكون ، وأن الثانى مجرد نقص ، أو فشل ، أو خير أقل ، أو من اللوازم الطبيعية للكائن المحدود أو الكائن الروحانى الملابس للمادة ؛ فليس له علة فاعلة بالمعنى الحقيقى ، بل هو شىء سلبى فقط لا بد منه لظهور الخير ؛ فالشر له وظيفته ، وله من القيمة بمقدار هذه الوظيفة ؛ ولو حُرم هذا الوجود من الإنسان وشروره لما كان من المحقق أن يكون أحسن مما هو عليه .

والشيطان وكل المعاندين بإرادتهم وعقولهم للحق والخير هم من هذا القبيل ؛ عملهم سلبى ، ويقابله الخير الإيجابى الغالب فى الوجود كله كما يقابل الوجودُ العدم بالاعتبار العقلى .

وإنكار الحق له من القيمة بمقدار ماهو متعلق بالحق ؛ والعذاب المترتب على إنكار الحق له من الجمال ولابد أن يكون فيه من السعادة بقدر ما أنه لأجل إنكار الحق ؛ ولكن الفرق كبير بين جمال معرفة الحق والاعتراف به والسعادة الناشئة عن ذلك وبين جمال معرفة الحق والتمرد عليه والشقاء المترتب على ذلك . إن شقاء الأشرار أو عذابهم عند القيامة شقاء سعيد ؛ وهذا تناقض لاينفذ إلى انسجامه إلا من ترقى بمشهده للأشياء ، حتى تبين كل نواحيها . وكم من الآلام نفرضها على أنفسنا أو نحتملها سعداء حتى فى هذه الحياة ! وكم أرغمتنا ضمائرنا على الاعتراف بالخطأ واحتمال العقاب فى ألم وسرور ! ؟ وكم أحببنا أن تُسيل المأساةُ منا الدموع أو لُمْنا أنفسنا على عدم الحزن والألم والبكاء فى بعض المواقف ! وكم رغب الناس فى أن يكونوا شهداء !

وإذا احتج المتسائل مرة أخرى لماذا يوجد الأشرار من الناس ؟ فالكلام هنا أيضاً كما تقدم ، ويُزاد على ذلك أن معظم شرور بنى آدم نسبية سلبية ؛ ورحمة الله تتسع لهم ، لأنها وسعت كل شىء . ولماذا يجب أن يكون الناس جميعاً متشابهين ؟ وهل فى هذا جمال ؟ ولماذا لا يكون من الناس من هو أقرب للملائكة ، ويكون منهم من هو أقرب الكائنات الدنيا ، ويكون منهم المكافح بين بين ، ما دام كل إنسان مستقلا بوجوده عن الآخر ، وما دامت الأشياء فى وجودها — وبنو الإنسان أيضاً فى وجودهم — مراتب متفاوتة ، وإن كانت كلها حاملة للوجود الخير ! ؟ وإذا كان فى الناس من هم ضحية لأذى الأشرار فإن فى هذا جمالا لا يعرفه ولا يتنبه له إلا القليلون ، وله عوض تام فى استمرار الحياة .

وأخيراً فإنه مادام هذا العالم موجوداً واحداً منظماً فلا بد للمفكر من الاختيار بين أحد الحلول الآتية :

١ — القول بأنه ليس للكون موجدٌ مدبّر واحد ، وإنما توجد قوى مختلفة مستقلة متضاربة ؛ ومعنى ذلك إنكار علة وحدة الكون وعلة ما فيه من نظام وارتباط وغائية ، وهذا يخالف الواقع المشاهد ، كما أنه يناقض العقل ؛ لأن العقل لا يتصور إلا وجوداً واحداً مرتبط الأجزاء أو المظاهر ، ولأنه بطبيعته يبحث عن العلة والوحدة ؛ والعقل حقيقةٌ لا شك فيها ، وتجاهلها مكابرة ، وهو يؤدي إلى فقد كل أساس للحكم أو ميزان له . والأشياء كلها خاضعة للتغير فلا تصلح مبدأً لوجود نفسها فضلا عن إيجاد غيرها ؛ وهذا القول كله مرفوض لأنه أشبه بالانتكاس في الوثنية القديمة أو فيما يشبه القول بآلهة كثيرة محدودة الفعل ، وهو باطل لا ريب .

٢ — القول بوجود خالق مدبّر للأشياء ، إلا أن الأشياء بعد وجودها استقلت عنه في وجودها وأفعالها ؛ وهذا يؤدي إلى تناقض عقلي ، لأن كون الشيء موجوداً بفعل موجد غيره وكونه في نفس الوقت مستقلا عنه ، مستحيل ؛ لأن وجود الأشياء — خلافاً لصفاتها — أمرٌ جوهري ، وهو ليس كشيء يمكن أن ينفصل تمام الانفصال عن مصدره ، بل إن مصدره يمده بتيار وجودي مستمر . والوجود ليس كنظام الساعة التي تتحرك أجزاؤها بسبب ما بين هذه الأجزاء من علاقة دفع واندفاع آليَّين ؛ وهذا النظام هو سبب حركتها المؤقتة ، ولكنه شيء ، وأجزاء الساعة شيء آخر . وهذا القول مرفوض كالأول ، وهما مضادّان للعلم والفلسفة ، عما يسعيان إليه من الوحدة وعما يقررانه من انسجام وغائية في الكون .

٣ — القول بموجد للكون فعّال ، مؤثر في جملته وأجزائه تأثيراً غير ملحوظ مباشرة ولا مشعور به مباشرة ؛ وهذا غير مستحيل ، لأن الفاعل — حتى في المادة — يكون في بعض الأحيان غير ظاهر ، ولأننا لا نرى الأشياء توجد نفسها من جهة ، كما لا نشعر بأننا نحن الذين نوجد أنفسنا ولا نشعر بمعظم أفعالنا ولا بكيفية صدورها عنا من جهة أخرى ؛ وعلى هذا — وبحسب كل ما تقدم — نجد أننا وإن كنا لا نلاحظ التدخل المباشر للموجد في الكون فنحن نتوصل إليه بالضرورة العقلية ، لاسيما أن معظم القوى الفعالة غير مشاهد إلا بآثاره .

وهنا لنا أن نختار بين :

(أ) القول بالموجد المطلق الخالق لكل شيء المتصرف فيه كما يشاء ، لا يُسأل عن شيء ؛

لأنه لاشىء فوقه ، ولأن أفعاله خلق وقوانين . ولا معنى للاعتراض عليه ، لأن هذا الاعتراض سيكون من وجهة نظر كائن محدود ؛ فهو نسبىّ ذاتى لا يصلح أساساً لحكم عام ولا لتقدير قيمة مطلقة ؛ وإذا احتج أحد بالعقل الإنسانى وأحكامه فالعقل الإنسانى مهما تحرر لا يزال نسبياً ، وهو لا يزال فى خدمة الإنسان ومعبراً عن وجهة نظره الخاصة ومتأثراً بذاتيته ؛ فأما العقل المطلق فإنه لا يجد اعتراضاً على تصرف الموجد المالك فيما أوجد وملك .

وهذا مسلك لا غبار عليه فى الواقع ؛ وهو مسلك أهل الورع من المتدينين فى كل الديانات من المسلّمين الراضين ، العاملين للخير من غير اغترار بأعمالهم ، الآملين فى الرحمة والفضل الإلٰهيين حتى مع عدم الاستحقاق ، تاركين للفضل الإلٰهى مجالا يفيض فيه بمحض الجود والكرم ، قائلين إن الإنسان مادام مخلوقاً فهو مملوك ، وهو غير فاعل بالمعنى الحقيقى ، فليس له حقوق . ومن هؤلاء فريق أهل السنة بين المسلمين ، وهو شبيه من وجه بموقف الفلاسفة الراضين بمجرى الأقدار المحبّين لها الجادّين فى تربية أنفسهم وفى السيطرة على ميولهم ، على ضوء مثل أعلى يتخيلونه ، محاولين الانسجام مع الإرادة العليا أو العقل الكلى .

(ب) القول بموجد مطلق خالق لكل شىء وبأن من مخلوقاته ما طُبع على أفعال خاصة به ؛ فهو فعال بحسب ملكات عقلية غالبة ، أو عقلية - حسية ، أو حسية غالبة ، أو بحسب قوى مادية ؛ وذلك طبعاً لفكرة واضحة فى الحالة الأولى ، أو فكرة مضطربة لا تتضح إلا بالجهد ولا تتجه نحوها الإرادة إلا بالكفاح كما فى الحالة الثانية ، أو بحسب دوافع وبواعث حيوية خالصة كما فى الحالة الثالثة ، أو بحسب قوى طبيعية محضة كما فى الحالة الرابعة . وكل شىء يؤدى وظيفته على نحو قانونى دقيق ؛ والذى يحتمل مسئولية عمله يحتملها على نحو صارم وبحسب عدالة يتصورها الإنسان ، وهى عدالة دقيقة إلى حد تضييق مجال الفعل الإلٰهى ، بل مجال الفضل الإلٰهى ذاته ؛ والموجد لا يتدخل فى الكون ، وهو فى علاقته بالإنسان وحتى بالحيوان يراعى العدل والحكمة والصلاح ، كما يتصورها الإنسان بعقله ، لا يتعدى ذلك إلا تفضل أو لطف أو رحمة ، فضلا عن أن يتعداه إلى التصرف غير المقيد .

وهذا موقف بعض المتدينين المحكمين لوجهة نظرهم المذهبية المحتجين بالعقل الإنسانى فى كل شىء ، كالمعتزلة بين المسلمين ؛ وفى مسالكهم من التناقض بمقدار ما يوجد من الحق فى أن الشىء الذى وجوده من غيره أو ملكاته من غيره لا يكون له الفعل بالمعنى الحقيقى الكامل ، لأن كون الشىء مخلوقاً ، وكونه فعالا بذاته فعلا حقيقيا ، تناقض ؛ وفى نظرتهم من

التعسف بمقدار ما يوجد من الحق فى أن الموازين الإنسانية نسبية ، وأنها لذلك لا ينبغى أن تطبق على المطلق .

(ج) القول بموجد مطلق خلق الأشياء ، وعلم كل ما سيقع من أفعالها ؛ وعلم قبل خلق الإنسان ما ستكون عليه أفعاله فيما لو كان مطلق الإرادة والاختيار ، فخلقه فى الظروف التى فيها تقع منه أفعاله طبقاً للعلم السابق ؛ بل هو فى رأيهم يخلقها له مطابقة لأفعاله التى كان يفعلها ، لو كان مطلق الاختيار ؛ وليس هنا ظلم فى رأيهم ، لأنه لا فرق بين أن يخلق الإنسان الأفعال لنفسه وبين أن يخلقها الله له ويحاسبه عليها ، مادامت هى هى .

وهذا هو رأى بعض أصحاب المشاهدات من الصوفية الذين أرادوا — حرصا على التوحيد الحقيق وعلى تأكيد شمول العلم والإرادة الإلهيين - أن يتفادوا إشكال القول بفاعلين وأيضا الإشكال المترتب على القول بكمال الله وعلمه الشامل من جهة وترك الشرور الإنسانية تجرى بمجراها من جهة أخرى . وهذا القول قد يكون نتيجة مشاهدة خاصة ، فلا مجال للحكم عليه من جانب أهل النظر العقلى المنطق ؛ ومن الغريب أنه أيضا رأى الفيلسوف الفرنسى ديكارت ، وذلك بتأثير العرب فى أغلب الظن . ومنه شىء عند ابن سينا وشىء فى بعض آيات القرآن .

(د) القول بالرأى الذى بينته على سبيل المحاولة فقط لحل مشكلة من أعضل المشكلات ؛ والمقدمات التى التزمتها فى وجهة نظرى هى :

١ — الوجود الحق واحد ، كما تقضى الضرورة العقلية ؛ وهو كله خير ، أو على الأقل فوق مفهومات الخير والشر ، كما يتصورها الإنسان .

٢ — الموجودات المتنوعة فى ظاهرها شئون للوجود الواحد ؛ وهذا نتيجة المقدمة الأولى ؛ وفيها كلها الوجود والخير بحسب مراتبها .

٣ — الموجودات غير مستقلة ، لا فى وجودها — وبالتالى — لا فى أفعالها ، عن الوجود التى هى شئون له .

٤ — الموجودات تفعل بفضل وجودها وملكاتها أو قواها السارية فيها سريانا لا ينقطع من الموجد المطلق ؛ فأفعالها هى لها من الناحية « المادية » الخارجية المباشرة ، وهى للموجد المطلق من الناحية « الصورية » الميتافيزيقية العميقة البعيدة .

٥ — الإنسان طبيعة مركبة من عقل ونوازع شهوانية مختلفة مصدرها البدن . وهو

وإن كانت تغلب عليه بحسب فطرته الأصلية — وإنى أعتقد بفوارق فطرية — أو بفضل الجهاد والكفاح ناحيةُ العقل أو ناحية المادة ، فإنه لن يستطيع أن يفعل فعلا يطابق إحدى ناحيتى طبيعية مطابقة تامة ؛ وهذا نتيجة لازمة لتركيبه من شيئين : فالإنسان لا يستطيع فى العادة مباشرة الأعمال الفكرية الروحية إلا وهو يحمل ثقل طبيعته المادية ، كما أنه لا يباشر العمل المادى الحيوانى إلا وهو شاعر — ولو بعض الشعور — بمعارضة عقله وبحكمه القاسى عليه ؛ فلا بد له من الكفاح تحت سلطان الفكرة وبتوجيه وإرشاد من الإرادة العليا . وفى هذا الكفاح فضله الذى لا يُدانى .

ولو كان الإنسان عقلا مجرداً أو حيواناً كاملا لما كان هناك مجال لا للتكاليف الدينى ولا للأمر الخلقى بما يتطلبانه من بذل المجهود ، ولما كان هناك مجال للإرادة ولا للكلام فى الإختيار ، لأن مجال الاختيار لابد له من طرفين يدعو لكل منهما داعٍ ؛ فحياة الإنسان على ظهر الأرض امتحانٌ وابتلاء ، وفضله فى الكفاح مع الإخلاص ، حتى ولو فشل فى بلوغ الكمال ؛ وهو يحاسَب بحسب موقفه الصعب ، لأنه يعيش حراً (نظرياً) فى أعماق سجن من بدنه ومن هذا الكون (عمليا) .

وإذا كان الفلاسفة لم يتفقوا على أن الإنسان حر أو على أنه مجبور ، وإذا كان لا أحد من أهل الأديان ولا من الفلاسفة ينكر أن الإنسان — على الرغم من تركيب طبيعته — مكلَّفٌ بالعمل الخلقى ، بل هم يرون أن التكاليف الدينى والأمر الخلقى لا يوجَّهان إلا للإنسان ، لأنه هو الوحيد الذى تسمح طبيعته بذلك ، وإذا كان الإنسان من أول نظرة له مُشكلا ، فلماذا يوجه الاعتراض إلى ما يقرره القرآن عن هذا الإنسان ، إذا كان ذلك مطابقا لحاله ؟ ولماذا لا يريد الإنسان أن يفهم إشكال حياته وأن يقبل هذا الإشكال ، نافذاً إلى صميم مشكلة الوجود ؟

إن الذى فهم مشكلة الإنسان هو أبو العلاء حين يقول : « إلى الله أشكو مهجة لا تطيعنى » ؛ وقد فهمها جوته (Goethe) إذ يقول : « إن روحين تسكنان فى صدرى » .

إن الإنسان أرق الكائنات ، وجماله فى إشكال طبيعته ، وفضله فى سعيه للتغلب على ضروب المحن والإغراء ، وما يلحق بذلك من الآلام ، وفى قبوله عبء طبيعته وعبء هذه الحياة راضيا بنفسه محاولا الانسجام مع الإرادة العليا . وهنا فقط يملك نفسه كلها ويراها فى هالة من الوجود الحق والخلود الذى ليس له حدود .

***

والخلاصة أن الإنسان شأن من شئون الوجود الواحد المطلق من كل حدّ وقيد ؛ فليحتلّ مكانه الوجودى بين أحضان الوجود الشامل لكل شىء ؛ وينبغى ألا ينظر لا لنفسه ولا للكون من وجهة نظر نفسه ، لأنه ليس معلقا فى فراغ مطلق ، بل هو فى وجوده وبقائه محمول فى الوجود الكلى .

وهو حرٌ مختار ، بمعنى ؛ مقيَّد ، كالمجبور ، بمعنى ؛ ولو كان حراً قادراً كاملا بالمعنى المطلق لكان إلٰها ؛ وإذن فمهمته أن يعمل جاهدا ، حتى يحقق فى نفسه صفات الوجود الحق الذى هو منه ، من كمال علمى فى معرفة الحقائق وكمال عملى فى إفاضة الخير ، وحتى يخرج من دائرة الإشكال الذى هو فيه ؛ وينبغى ألا ينظر لوجوده وحياته من أولها ولا من وسطها ، بل من آخرها الذى يجتمع فيه وجودُه كله وعملُه كله وتظهر فيه صفاته الحقيقية ، بعد أن تسقط عنه الإشكالات ويعود إليه الانسجام ، لأن هذه هى النقطة الصحيحة التى يمكنه أن يقف منها وينظر النظرة الشاملة .

وإذا كان القرآن لا يتكلم عن إنسان مطلق أو وهمى ، لأنهما ليس لهما وجود ، بل عن هذا الإنسان الواقعى المشكل ، فالقول بتعارض القرآن لا أساس له ؛ وهو اعتراض شكلى خارجى ، لن يضير القرآن شيئا ، لأن الاتفاق تام بين الجميع على أن طبيعة الدين الحق هى أن يعبر عن الحقائق العميقة لا عن الشكليات . ومن نظر بعين الوجود الحق لم يشق عليه فهم شئونه . وللقرآن هنا فضل فريد على كل كتب الدين وكتب الفلسفة .

وهذا الكلام كله أو أغلبه كلام على ضوء العقل المتجه نحو الخارج ، المعتمد على التحليل ، المتقيد بكثير من الاعتبارات النسبية . لكن هذا العقل لا يؤتى من المعرفة إلا بحسب اتجاهه أو منهجه . وليس من شك فى أن العقل يمكن أن يتجه اتجاها آخر ؛ ولذلك فقد أصاب الصوفية والفلاسفة الذين أرادوا أن يعكسوا اتجاه سير العقل وأن يغيروا منهجه ويطلقوه من القيود ، لكى يصل إلى إدراك الحقيقة من طريق الاتجاه نحو الداخل إدراكا كلّيا بملكات متحررة من عقال النسبية ؛ وقد وجّه القرآنُ العقلَ الإنسانى فى هذا الطريق .

وأرجو بعد هذا أن أكون قد بينت حلولا ووجهات نظر مختلفة يستطيع القارئ المتدبر أن يعرف منها حقيقة ما أريد ، أو أن يكوّن منها وجهة نظر صحيحة ترضيه ؛ وكل ما أرجوه هو ألا ينظر نظرة تحليلية ، لأن التحليل بطبيعته لا يُفيد علما ، وإن كان أحيانا من وسائل المعرفة .

ولا بد من أن أعتذر عن طول هذا التعليق وعما فيه من وثبة صوفية فلسفية ومن =

ولكن بعد أن فتح المسلمون بلادَ غيرهم ، وجدوا أمامهم علمَ عقائد نصرانى متكامل البناء ، كما وجدوا أمامهم مذاهب الزرادشتيين والبراهمة .

وقد تكلمنا فيما تقدم عما استفاده المسلمون من النصارى ؛ ولا شك أن مذاهب المتكلمين الاعتقادية تأثرت بعوامل نصرانية أبلغَ التأثر : فتأثرت العقائدُ الإسلامية فى تكوُّنها بمذاهب الملكانية واليعاقبة فى دمشق ، كما تأثرت فى البصرة وبغداد بالمذاهب النسطورية والغنوسطية[1] .

ولم يخلُص إلينا إلا القليل من الآثار المكتوبة المتعلِّقة بتلك الحركة فى أوائل نشأتها ؛ غير أننا لا نخطئ الصواب ، إذا قلنا إن اختلاط المسلمين بالنصارى وتَلَقِّيهم العلم عنهم فى المدارس كان له عظيمُ الأثر . ولم يكن ما يُسْتَفاد من مطالعة الكتب فى الشرق فى تلك الأيام بالشىء الكثير ، وليس هو اليوم بالشىء الكثير ؛ بل كان الناس يأخذون عن أساتذتهم شِفَاها أكثرَ مما يتعلمون من الكتب . ونحن نجد بين مذاهب المتكلمين الأولى فى الإسلام وبين العقائد النصرانية شبها قويا ، لا يستطيع معه أحدٌ أن ينكر أنَّ بينهما اتصالا مباشراً . وأول مسألة كثر حولها الجدل بين علماء المسلمين هى مسألة الاختيار ؛ وكان النصارى الشرقيون يكادون جميعا يقولون بالاختيار . ولعل مسألة الإرادة لم تُبْحَث من كل وجوهها فى زمن من الأزمان ، ولا فى بلد من البلاد مثل ما بحثها علماء النصارى فى الشرق أيام الفتح الإسلامى ؛ وكان هذا البحث داخلا ضمن المشكلات المتصلة بالمسيح [عليه السلام] أولاً ، ثم دخل فى المباحث المتصلة بالإنسان .

وتقوم إلى جانب هذه الاعتبارات الفنية عن البرهان دلائلُ متفرقة على أن طائفة من

= تكرار مقصود وتعبير خاص تقتضيه طبيعة المسألة ، ولكنه ثمرة تفكير طويل ورغبة فى الإجابة عن أسئلة عقول كثيرة مترتبة ؛ فأرجو أن يطول عنده نظر القارئ وحلمه وصبره وتدبره ، وأن يراجعنى ، إن شاء ؛ وسأجيب بعناية ، لأن هذه مهمتى .

(١) نظراً لعدم ذكر المؤلف للأمثلة لا نستطيع أن نقول أكثر من أن المتكلمين وضعوا من جانبهم بناء مذاهب توازي المذاهب الأخرى ؛ وإذا كانت هناك آراء نصرانية فهى آراء النصارى الذين دخلوا فى الإسلام ، وليست منه فى شىء .

المسلمين الأولين الذين قالوا بالاختيار كان لهم أساتذة نصارى[1] .

ثم جاءت عناصر فلسفية محضة من المذاهب الغنوسطية أولاً ومما ترجم من الكتب بعد ذلك ، وتضافرت مع المؤثرات النصرانية المصطبغة بالفلسفة اليونانية فى دورها الشرقى الأخير .

٢ — علم الكلام[2] :

وكانت الأقوال التى تُصاغ كتابةً أو شِفَاهاً ، على نمط منطقى أو جدلى ، تُسمى عند العرب فى الجملة ، وخصوصاً فى معالجة مسائل الاعتقاديات « كلاما »[3] ، وكان أصحاب هذه الأقوال يسمون « متكلمين » ؛ وقد انتقل اللفظ ، لفظ الكلام ، من استعماله فى الدلالة على مقالة مفردة ، إلى استعماله فى الدلالة على جملة مذاهب المتكلمين وعلى ما يعتبر أصولا

---

(١) راجع ما كتبه الأستاذ أحمد أمين بك عن القدرية ، فى فجر الإسلام ، الطبعة الثالثة ١٣٥٤ هـ — ١٩٣٥ م ، ص ٣٤٧ والصفحات التالية . على أن البحث فى القدر حدث أيام النبى عليه السلام ، كما ظهر فى المدينة لا فى الشام فقط ؛ والبحث فى مسألة الحرية الإنسانية هو على كل حال مسألة تنشأ « بحسب ضرورة فلسفية للعقل الإنسانى » ، كما يقول ماكدونالد . راجع كتاب تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٨٢ ، وجولد زيهر فى مجلة جمعية المستشرقين الألمان ZDMG, LVII (1903) S. 392-402 ، وماكدونالد فى كتابه عن تطور علم الكلام الإسلامى ص ١٢٧ من الأصل الانجليزى . ويرى جولد زيهر (المحضرات ص ٧٢ ، ٧٤ ، ٧٦ من الأصل الألمانى) أن منشأ حركة القدرية يرجع إلى محاولة التوفيق بين نصوص القرآن .

(٢) كان النظر فى الدين بأحكامه وعقائده يسمى فقهاً ، ثم خُصت الاعتقاديات باسم الفقه الأكبر ، وخصت العمليات باسم الفقه ؛ وسميت مباحث الاعتقاديات علم التوحيد أو الصفات — تسمية للبحث بأشرف أجزائه — أو علم الكلام ، لأن أشهر مسألة قام حولها الخلاف هى مسألة كلام الله ، أو لأنه يورث قدرة على الكلام فى الشرعيات كالمنطق فى الفلسفيات ، أو لأنه كثر فيه الكلام مع المخالفين ما لم يكثر فى غيره ، « ولأنه بقوة أدلته كأنه صار هو الكلام دون ما عداه ، كما يقال فى الأقوى من الكلامين : هذا هو الكلام » (شوارق الإلهام فى شرح تجريد الكلام لعبد الرزاق الأهيجى ص ٤ طبع طهران) ، أو لأن المتكلمين أرادوا مقابلة الفلاسفة فى تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق ، والمنطق والكلام مترادفان . ويقول الشهرستانى إن لفظ الكلام أصبح اصطلاحا فنيا فى عهد المأمون . وكثيرا ما نصادف لفظ كلم بمعنى ناظر أو جادل . وليرجع القارئ إلى كتاب المواقف (ص ١٦ من طبعة استانبول ١٢٨٦ هـ) ، والملل (ص ١٨ من طبعة ليبتزج ١٩٢٣) ، وليراجع أيضاً مادتى فقه وكلام فى دائرة المعارف الإسلامية ، وشوارق الإلهام والانتصار ص ٧٢ ، ورسالة التوحيد ص ٥ ، وفصل علم الكلام فى مقدمة ابن خلدون .

(٣) يضع المؤلف بعد هذه الكلمة بين قوسين الكلمة اليونانية λόγος ، ومعناها : الكلمة أو الفكرة ، ولا أدرى ماذا يريد من ذلك .

لها ومقدمات . وأحسن عبارة ندل بها على علم الكلام هى : theologische Dialektik أو Dialektik فقط ، وسنترجم فيما يلى لفظ متكلمين بلفظ Dialektiker .

وكان لفظ المتكلمين يُطلق أول الأمر على كل من نظر فى مسائل العقائد ، وأصبح بعد ذلك يطلق خاصة على المتكلمين الذين يخالفون المعتزلة و يتبعون مذهب أهل السنّة . وعلى هذا المعنى الأخير يحسن أن نترجم لفظ المتكلمين بـ Scholastiker (مفكرين مدرسيين) أو Dogmatiker (أهل العقائد الجامدة الثابتة) . والحق أنه على حين كان الجيل الأول من المتكلمين يعملون فى إقامة بناء العقائد ، فإن من جاء بعدهم لم يفعلوا أكثر من بسطها وإقامة الأدلة عليها .

على أن ظهور علم الكلام فى الإسلام كان بدعةً من أكبر البِدَع ؛ وقد شدّد فى النكير على هذا العلم أهلُ الحديث الذين كانوا يرون أن ما جاوز البحث فى الأحكام الفقهية العملية إلحادٌ ؛ لأن الإيمان عندهم هو الطاعة ، لا كما يذهب إليه المرجئة والمعتزلة من أنه هو العلم[١] . بل إن هؤلاء الأخيرين كانوا يعتبرون النظر العقلى من الواجبات المفروضة على المسلمين ؛ وقد ساعدت ظروف ذلك العهد على قبول هذا الرأى . وفى الحديث أن النبى قال : أول ما خلق الله تعالى العلم أو : العقل[٢] .

٣ — المعتزلة وخصومهم :

كثرت الآراء واختلفت منذ عهد الأمويين ، وزاد عددها زيادة كبرى فى العصر العباسى الأول . وكلما تشعّبت هذه الآراء اتّسعت شُقّةُ الخلاف بين أصحابها و بين أهل الحديث ، وصعبت على هؤلاء الإحاطةُ بها .

ولكن أخذت تتميز بالتدريج مذاهبُ كلامية متّسقةٌ ، أكثرها انتشاراً — ولا سيما

(١) جاء فى كتاب التبصير فى الدين للاسفراينى ، وهو مخطوط بمكتبة الأزهر ص ٧٣ (طبع بعد ذلك) : « ومما اتفقوا عليه (المعتزلة) من فضائحهم أن العبد لا يحصل له صفة الإيمان حتى يعلم جميع ما هو شرط اعتقادهم ويقدر فيه على تقرير الدلالة ويتمكن من المناظرة والمجادلة ، ومن لم يبلغ تلك الدرجة كان كافرا لا يحكم له بالإيمان » .

(٢) هذا الحديث ، حديث أن أول ما خلق الله العقل ، ثم قال له : أقبل ! فأقبل ، ثم قال له : أدبر ! فأدبر ... الخ حديث يذكر كثيراً فى بيان قيمة العقل والعلم ؛ ولكنه حديث ليس صحيحا باتفاق .

بين الشيعة — مذهبُ المعتزلة ، الذين جاءوا خلفاء للقدرية ، وأقاموا مذهبهم على النظر العقلي . وقد نال هذا المذهب تأييدَ خلفاء بنى العباس من أيام المأمون إلى عهد المتوكل ، حتى جعلوه عقيدة للدولة ؛ و بعد أن كان المعتزلة من قبل عرضةً للقمع والاضطهاد من جانب السلطة الزمنية أصبحوا ممتحِنين لعقائد الناس ، يُحلّون السيفَ محلَّ الدليل .

غير أنه حوالى ذلك الوقت بدأ خصومهم من أهل الحديث يقيمون بناء مذهب فى العقائد ؛ وعلى الجملة فقد كانت توجد عقائدُ تتوسط بين اعتقاد العامة الساذج و بين الاعتقاد الذى هو علم ومعرفة عند أصحاب النظر الكلامى ؛ وهذه العقائد تخالف مذهبَ المعتزلة ، فهى تنزع إلى التشبيه فيما يتعلق بالله ، وتنزع فى علوم الإنسان وعلوم الكون نزعة مادية . وكان أصحاب هذه العقائد مثلا يتصورون النفس جسما أو يتصورونها عرضاً للبدن ، وكانوا يتصورون الذات الإلٰهية كالإنسان . ورغم أن التعاليم والفنون الإسلامية تنفر من رأى النصارى فيما قالوه على سبيل التمثيل عن الإله — الأب ، فقد اعتقد بعضُ المسلمين فى هيئة ذات الله اعتقاداتٍ كثيرة غليظة ممجوجة لا يستسيغها العقل ، حتى ذهب البعض إلى أن جعلوا له كل أعضاء الجسم ما خلا اللحية ونحوها مما يَتّسِم به الرجال فى الشرق(١) .

ومن المستحيل أن نستطيع الكلام تفصيلا عن جميع الفرق الكلامية التى كثيراً ما كانت تظهر فى أول أمرها أحزابا سياسية . ويكفى من ناحية تاريخ الفلسفة أن نذكر هنا مذاهب المعتزلة الكبرى ، وذلك بقدر ما تستحقه من اهتمام عامة القراء الباحثين .

٤ — الفعل الإنسانى والفعل الإلهى :

كانت أول مسألة بحثها المتكلمون متعلقة بأفعال الإنسان و بما قُدِّر له . وكان القدرية ،

---

(١) يسمى هؤلاء بالمشبهة أو المجسمة . كان السلف يؤمنون بما فى القرآن من آيات التشبيه محترزين عن تأويلها ، بعد القطع بأن الله لا يشبه شيئاً من المخلوقات ، ولأن التأويل يؤتى علماً ظنيا ، وهو لا يجوز فى حق الله ؛ غير أن آخرين من غلاة الشيعة ومن أهل الحديث صرحوا بالتشبيه فجعلوا لله صورة ذات أبعاض وأعضاء ، وأجازوا عليه الانتقال والمصافحة ؛ وحكى عن داود الجوارى أنه قال : أعفونى عن الفرج واللحية ، واسألونى عما وراء ذلك ؛ وجعل لله جسما ولحماً ودماً ، وقال إن له وفرة سوداء وشعراً شديد الجعودة ؛ بل أخذ هؤلاء المجسمة من اليهود تشبيههم الغليظ ، فأتوا بآراء ضالة لا تدل على عقل ولا علم ؛ ولم تكن الآراء أفراد لاقيمة لهم .. انظر الملل والنحل ص ٧٥ — ٨٥ .

أسلافُ المعتزلة ، يقولون بأن الإنسان مختار ، وأخصّ لقب أطلق على المعتزلة ، حتى فى آخر أمرهم ، حينما توجه تفكيرهم إلى مباحث تختلط فيها الفلسفة بالكلام ، هو أنهم «أهل العدل» ، القائلون بأن الله لا يصدر عنه شر ، وأنه يُثيب الإنسان ويعاقبه على حسب عمله ؛ وهم يسمّون بعد ذلك «أهل التوحيد» ، أعنى الذين ينكرون أن لله صفات زائدة على ذاته .

ولا بد أنهم تأثروا فى تقرير عقائدهم على نسق مرتب بنظريات أهل المنطق أو أصحاب ما بعد الطبيعة ، (انظر ب ٤ ف ٢ ق ١) ؛ ففى النصف الأول من القرن العاشر (الرابع الهجرى) كان المعتزلة يصدّرون مذهبهم بالقول بالتوحيد ، وجعلوا القول بالعدل الإلهى الذى يتجلى فى كل أفعال الله فى المرتبة الثانية .

ذهب المعتزلة إلى القول بالاختيار ليثبتوا أن الإنسان مسئول ومحاسَب على أفعاله ، وليقيموا الحجه على عدل الله ، وأنه لا يمكن أن تصدُر عنه مباشرة معاصى الإنسان ؛ فالإنسان عندهم لا بد أن يكون خالقا لأفعال نفسه[1] ؛ ولكنه خالق للأفعال فقط ، وقلّ من المعتزلة من كان يشك فى أن القدرة على العمل بالجملة واستطاعة فعل الخير أو الشر ، هما من الله . ومن هذا نشأت مباحث كثيرة دقيقة يصحبها نقدٌ لفكرة الزمان عند الفلاسفة ، وهذه المباحث تتصل بالاستطاعة التى يخلقها الله فى الإنسان : أهى تتقدم الفعل أم توجد معه ؟ فإن كانت متقدمة عليه ، فإما أن تبقى حتى زمن الفعل ، وهذا ينافى أن تكون عرضاً (انظر ب ٢ ف ٣ ق ١٢) ؛ وإما أن تزول قبل الفعل ، فيمكن أن يستغنى عنها الفعل بالإطلاق .

وانتقل النظرُ العقلى من البحث فى الأفعال الإنسانية إلى البحث فى أفعال الطبيعة ؛ وإذا كان موضع البحث فى الحالة الأولى هو : هل الفاعل هو الله أو الإنسان ؟ فهو فى الحالة الثانية : هل الفاعل هو الله أو الطبيعة ؟ وقد اعتُبرت القوى الفعالة المولِّدة فى الطبيعة وسائل أو عللا ثانوية ، وحاول البعض أن يتناولها بالبحث ؛ وذهبوا إلى أن الطبيعة ذاتها ، شأن كل

---

(١) انظر الملل ص ٣٠ ، وانظر آراءهم فى الاستطاعة فى مقالات الإسلاميين للأشعرى وفى الملل والنحل من ص ٤١ — إلى ٥٩ ، وكتابا عن ابراهيم النظام ص ١٨٤ .

شىء فى الوجود ، من مخلوقات الله ومن مُبْدَعات حكمته ؛ وكما أن قدرة الله المطلقة يُقيِّدُها فى الأفعال تنزُّهه عن الشر أو عدلُه ، فهنا تُقيِّدُها حكمته .

بل هم علّلوا وجود الشر على الأرض بأنه من آثار الحكمة الإلهية ، لأنها لا ترى فى كل شىء إلا إلى الأصلح ؛ فالشر ليس مفعولا لله ولا مراداً[1] . وقد قال بعض المتقدمين من المعتزلة إن الله يقدر على فعل الظلم أو الجور ، ولكنه لا يفعله[2] ؛ أما من جاء بعدهم فكانوا يقولون إن الله لا قدرة له على فعل شىء يقتضى النقص ويناقض كمالَ ذاته[3] .

أما خصوم المعتزلة فكانوا يقولون إن الله بقدرته المطلقة وإرادته التى لا يُحاط بها يخلق جميعَ الأفعال[4] والحوادث ؛ فنفروا من رأى المعتزلة ، وشبّهوهم بالمجوس القائلين بالاثنين .

ومذهب خصوم المعتزلة هو التوحيد الذى لا اضطراب فيه ولا تناقض ؛ فهم لم يريدوا أن يجعلوا الإنسان خالقاً لأفعاله ، ولا الطبيعة خالقة لما يحدث فيها ، فيجعلوا لهما قدرة على الخلق إلى جانب قدرة الله ودونها .

٥ — الذات الإلهية :

يتضح مما تقدم أن فكرة المعتزلة فيما يتعلق بذات الله كانت تخالف فكرة العامة وفكرة أهل الحديث ؛ وبتقدم النظر العقلى تجلى هذا الاختلاف فى مسألة الصفات الإلهية بنوع خاص .

أكّد الإسلام من أول الأمر وجوبَ الوحدانية لله تأكيداً جازماً ؛ غير أن هذا لم

---

(١) انظر الملل ص ٣٠ .

(٢) القائل بهذا هو أبو الهذيل العلاف ، فعنده أن الله قادر على فعل الشرور والمعاصى ، ولكنه لا يفعلها لقبحها أو لحكمته ورحمته .

(٣) صاحب هذا القول إبراهيم النظام ؛ فالله عنده لا يوصف بالقدرة على الشرور ، ومذهبه أنه لما كان القبح صفة ذاتية للقبيح ، وهو المانع من الإضافة إلى الله فعلا ، فى تجويز وقوع القبيح منه قبح أيضاً ؛ ولما اعترضوا عليه بأن مذهبه يجعل الله مطبوعاً مجبوراً لعدم قدرته على غير ما يفعله أجاب : « إن الذى ألزمتمونى فى القدرة يلزمكم فى الفعل ، فإنه عندكم يستحيل أن يفعله ، وإن كان مقدوراً ؛ فلا فرق » . ويجد القارئ الأسباب التى أدت بالنظام إلى هذا القول مبسوطة فى مواطن كثيرة من كتاب الانتصار للخياط ، وفى كتابنا عنه ص ٨٨ وما بعدها .

(٤) الملل ص ٦٨ وما بعدها .

يمنع البعض من أن يضيفوا الله من الأسماء الحسنى ما يضيفون للإنسان ، وأن يصفوه بصفات كثيرة . ولا شك أنه بتأثير علم العقائد النصرانى عظُم شأن بعض الصفات ، حتى صار لها المكان الأول ، وهى : العلم ، والقدرة ، والحياة ، والإرادة ، والكلام ، والسمع والبصر[1] ومن بين هذه الصفات أوِّلت الصفتان الأخيرتان ، وهما السمع والبصر ، من أول الأمر ، تأويلا ينفى عنهما الصفة الحسية ، أو أنكرهما البعض جملة .

على أنه قد ظهر أن فى تعدد الصفات الأزلية منافاة لما يجب لله من توحيد[2] مطلق ؛ وأشفق المتكلمون أن يكون فيها ما فى الثالوث عند النصارى ، لأن هؤلاء الأخيرين أوَّلوا الأقانيم الثلاثة من قبل بأنها صفات[3] ؛ ولكى يخرج المعتزلة من المأزق حاولوا أحيانا أن يجعلوا بعض الصفات من حيث المعنى فرعا للبعض الآخر ، فردُّوها لصفة واحدة كالعلم أو القدرة[4] ، وأن يعتبروا هذه الصفات جميعاً وجوها وأحوالا للذات الإلهية أحيانا أخرى أو أن يجعلوها عين الذات[5] ؛ ويكاد هذا القول أن يُفقد الصفات كل ما لها من شأن .

وكانوا أحيانا يحاولون الإبقاء على بعض ما للصفات من شأن ، وذلك من طريق الاحتيال فى التعبير ؛ فبينما نجد الفيلسوف ينفى الصفات ويقول : الله عالم بذاته ، نجد المتكلم من المعتزلة يقول : إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته[6] .

---

(١) انظر الفصل الخاص بعلم الكلام فى مقدمة ابن خلدون .

(٢) الملل ص ٣٠ — ٣١ .

(٣) أثبت النصارى الأقانيم الثلاثة على أنها صفات ؛ فلا جاء فى كتاب مصباح الظلمة وإيضاح الخدمة لأبى البركات المعروف بابن كبر (ط . باريس ضمن مجموعة Patrologia Orientalis, XX· p. 634 « فصل فى الذات ومعانى الصفات : ذات البارى تعالى جوهر واحد موصوف بثلاثة أقانيم ، وهى يعبر عنها النصارى بالأب والابن والروح القدس : فالأب هو الجوهر مع صفة الأبوة ؛ والابن هو الجوهر مع صفة البنوة ، والروح القدس هو هذا الجوهر الواحد مع صفة الانبثاق ، فالموضوع ، أعنى الذات ، واحد ؛ والمحمول ، أى الصفات المعبر عنها بالأقانيم ، ثلاثة ؛ والجوهر قائم بذاته ، والأقانيم قائمة بالجوهر » .

(٤) نفس المصدر ص ٣١ — ٣٢

(٥) صاحب هذا القول هو أبو الهذيل العلاف ، راجع الملل للشهرستانى ص ٣٤ ، ويقول الشهرستانى (نهاية الأقدام ص ١٨٠) والأشعرى (مقالات الإسلاميين ص ٤٨٣ ، ٤٨٠) إن أبا الهذيل أخذ هذا الرأى عن الفلاسفة .

(٦) راجع الفرق بين هذين القولين فى الملل ص ٣٤ . ثم إن أبا هاشم قال إن الله عالم لذاته بمعنى أن العلم حال له ، هو صفة وراء كونه ذاتا موجوداً ؛ وهذه الحال لا توجد إلا مع الذات ، أما على حيالها فهى ليست موجودة ولا معدومة .

يرى أهل السنّة أن هذا الرأى فى ذات الله يعطّل الألوهية من معناها ؛ ذلك أن مذهب المعتزلة يكاد لا يتجاوز سلب الصفات عن الله ، كالقول بأنه ليس كمثله شيء وبأنه منزه عن المكان والزمان والحركة وما يشبهها ؛ لكنهم استمسكوا بالقول بأن الله خالق الكون استمساكا شديدا ، وذهبوا إلى أننا نستطيع أن نستدل على الله بمصنوعاته ، وإن قلّ ما نعرفه عن ذاته .

على أن المعتزلة وخصومهم كانوا جميعاً يقولون إن الخلق فعل من أفعال الله لا يشركه فيه غيره ، وإن العالم حادث فى الزمان . وقد اشتدوا فى محاربة القول بقدم العالم ، وهو قول كان ذائعاً فى جميع بلاد الشرق ذيوعا كبيراً ، تؤيده فلسفة أرسطو .

٦ — الوحى والعقل :

رأينا فيما تقدم أن المتكلمين يَعُدُّون الكلام صفة من صفات الله الأزلية ؛ وربما كان القول بقدم القرآن المنزل على النبى متابعةً لمذهب النصارى فى الكلمة (Logos)[(١)] . ذهب المعتزلة إلى أن الاعتقاد بقدم القرآن إلى جانب قدم الله شِرْكٌ وذهب بعض الخلفاء ، معارضين لذلك ، إلى رأى المعتزلة ، فأعلنوا القول بخلق القرآن عقيدة لدولتهم ؛ ومن أنكر ذلك عاقبوه على رؤوس الأشهاد . ومع أن المعتزلة أرادوا بانتحالهم هذا الرأى أن يكونوا أدنى إلى أصول الإسلام الأولى من خصومهم ، فإن الأيام أيدت هؤلاء الخصوم ، وكان وَرَعُ أهل التُّقَى أكبرَ سلطاناً مما يهدى إليه النظرُ العقلى ؛ ورُمِى كثير من المعتزلة — رماهم إخوانهم فى الدين — بأنهم لا يُوَفُّون القرآن حقَّه من الإجلال ، مع أنه كلام الله ، وأنهم ، إذا لم يتفق القرآن مع مذاهبهم ، تأوّلوه وأخرجوه عن معانيه ؛ والحق أن كثيراً من المعتزلة كانوا يُعوِّلون على العقل أكثر مما يعوّلون على نصوص القرآن ، وقد نظر المعتزلة فى

(١) أغلب الظن أن نشأة المشكلة المتعلقة بخلق القرآن أو قدمه هى فرع لمشكلة قدم الصفات ؛ فإذا كان الكلام صفة قديمة لله كان القرآن أو غيره من الكلام الإلهى قديما ، أما من ينفى الصفة القديمة فهو ينفى قدم دليلها الخارجى . هذا ما يميل إليه جولد زيهر وهارتمان أيضا : المحاضرات ١٠٩ ؛ ودين الإسلام لهارتمان ص ٤١ ، وكلاها بالألمانية . أما ما يميل إليه بكر (ZA,1912) وماكدونالد ا فى كتابه عن تطور علم الكلام ص ١٤٦ وفى مقاله عن مادة كلام فى دائرة المعارف الإسلامية ، من تأثير نظرية الكلمة عند المسيحيين فإن مما يضعف ذلك وجود خلاف أساسى بين نظرية الكلمة ونظرية قدم القرآن . وقد يكون لنظرية قدم العالم ولتمييز الناطقة منذ أول عهد العرب بالفكر الفلسفى بين كلام نفسى وكلام لفظى أثر فى القول بقدم القرآن أكبر من أثر نظرية الكلمة عند المسيحيين .

الأديان الثلاثة السماويه ، يقارنون بعضها ببعض ، بل يقارنون هذه الأديان بالتعاليم الدينية عند الفرس والهنود وبالآراء الفلسفية أيضاً ، فتوصلوا بذلك إلى شريعة فِطرية عقلية توفق بين الآراء المتخالفة ؛ وهذه الشريعة تقوم على أن فى الإنسان علما فطريا يؤدى بالضرورة إلى معرفة إله واحد خالق حكيم ، وهب الإنسان عقلا ، به يعرفه و به يميز الخير من الشر ؛ ويقابل هذه الديانة الطبيعية أو العقلية المعارفُ التى ينزل بها الوحى ، وهى مستفادة من مصدر خارج عن فطرة الإنسان[١] .

وبهذا الرأى الأخير ، سار بعض المعتزلة مع مذهبهم إلى أقصى نتائجه المنطقية ، فخرجوا بذلك عن إجماع الأمة الإسلامية ، وبَعُد بهم حتى مذهبهم ، صاروا فى وادٍ ودين الجماعة فى وادٍ .

وكانوا أول أمرهم يحفلون بالإجماع ، وأرادوا أن يجملوا رأيهم إجماعا ، لمّا كانت السلطة السياسية تنزع منزعهم وتَشُدّ أزرهم ؛ غير أن ذلك لم يدم طويلا ، وسرعان ما عرفوا بالتجربة درسا عرفه كثيرون بعدهم ، وهو أن استعداد الجماعات البشرية لقبول دين مفروض من إله أعلى ، أكبر من استعدادهم لقبول مذهب يقوم على العقل .

٧ — أبو الهذيل :

وبعد هذه العُجالة يصح أن نتناول بعض أئمة المعتزلة بدرس أدق ، ليكون ما نرسمه من صورة عامة لمذهبهم غير خلوٍ من المميزات الفردية[٢] .

ولنتكلم أولا عن أبى الهذيل العلّاف الذى توفى حوالى منتصف القرن التاسع

---

(١) اتفق المعتزلة على أن المعارف كلها معقولة واجبة بنظر العقل ، وشُكر المنعم واجب قبل ورود السمع ، والحسن والقبح تجب معرفتهما بالعقل ، وكذلك اتباع الحسن واجتناب القبيح . وإن قصر المفكر عن شىء من هذا ، استوجب العقوبة . ويقول الشهرستانى بعد كلام للجبائى (٢٤٥ — ٣٠٣ هـ) وابنه أبى هاشم (٢٤٧ — ٣٢١ هـ) بهذا المعنى المتقدم : « وأثبتا شريعة عقلية ، ورداّ الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام ومؤقتات الطاعات التى لا يتطرق إليها عقل ، ولا يهتدى إليها فكر » ؛ وكل هذا يدل على النزعة العقلية الغالبة على المعتزلة والتى جعلتهم يقررون هذه الديانة العقلية . الملل ص ٢٩ ، ٣٦ ، ٤٠ — ٤١ ، ٥٥ .

(٢) ليرجع القارئ فى فهم ما لى عن شيوخ المعتزلة إلى ماقاله عنهم صاحب الملل والنحل ، فالظاهر أن أغلب اعتمد المؤلف كان على هذا الكتاب ، وليرجع إلى كتابنا عن النظام ، وإلى كتاب مذهب الذرة ، ففيهما الكثير عن شيوخ المعتزلة .

الميلادى[١] ، وكان متكلما مشهوراً ؛ وهو من أول المفكرين الذين أفسحوا للفلسفة مجال التأثير فى مذاهبهم الكلامية .

يرى أبو الهذيل أن العقل لا يتصور ، بأى وجه ، أن الصفة يمكن أن تقوم بالذات زائدةً عليها ، وأنها إما أن تكون عين الذات أو غيرها ؛ ولكنه ينظر علّه يجد سبيلا للتوفيق بين الطرفين ، فيقول إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته ، حى بحياة وحياته ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته ؛ وهو يسمى هذه الصفات الثلاث وجوها للذات الإلٰهية ، كما فعل النصارى قبله[٢] ؛ وهو يوافق القائلين بأن السمع والبصر ونحوهما صفات أزلية لله ، ولكن بمعنى أن ذلك سيكون منه[٣] ؛ وكان سهلا عليه ، كما كان سهلا على غيره ممن كانوا متأثرين بفلسفة ذلك العصر ، أن يؤوّلوا هاتين الصفتين تأويلا ينفى عنهما الصبغة الحسية ، كما أوّلوا رؤية الله فى[٤] يوم القيامة ، لأنهم كانوا فى الجملة يعتبرون السمع والبصر من أعمال الروح ؛ وكان أبو الهذيل يرى مثلا أن الحركة تُرى ولكنها لا تُلمس ، لأنها ليست جسما[٥] .

ولم يكن أبو الهذيل يعتبر إرادة الله أزلية ، بل هو يقول بأن كلمة التكوين المطلقة (قول الله للشىء : كُنْ) التى تُعبّر عن الإرادة الإلٰهية حادثةٌ لا فى محل ، وبأن الإرادة تغاير أُرِيدَ والمرادَ[٦] . وعلى هذا فإن كلمة التكوين هى فى المكان الوسط بين الخالق الأزلى وبين العالم المخلوق الحادث ؛ وهذه الكلمات المعبّرة عن الإرادة الإلٰهية هى بمثابة جواهر متوسطة ، تشبه المثل الأفلاطونية أو عقول الأفلاك ، ولكنها أشبه أن تكون قوى غير جسمية من أن تكون أشخاصاً روحانية .

ويُفرّق أبو الهذيل بين أمر التكوين الذى يحدث لا فى محل ، وبين أمر التكليف

(١) هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل المعروف بالعلاف ؛ عاش نحو قرن ، وتوفى فى أول خلافة المتوكل عام ٢٣٥ هـ ؛ وعلى هذا التاريخ اتفق كثير من المؤرخين ؛ وليرجع القارئ إلى كتابنا عن النظام ، ليجد الكثير عن أبى الهذيل ؛ والمواضع مبينة فى فهرس الأعلام ص ١٨١ وليرجع القارئ إلى كتاب مذهب الذرة عند المسلمين .

(٢) الملل ص ٣٤ .

(٣) عند أبى الهذيل أن الله سميع بصير، يعنى أنه سيسمع وسيبصر — الملل ص ٣٦ .

(٤) زاد الصوفية حاسة سادسة لرؤية الله (المؤلف) .

(٥) راجع مقالات الإسلاميين للأشعرى ٣٦١ — ٣٦٢ ، لترى خلاف هذا .

(٦) ملل ص ٣٤ — ٣٥ ، ٣٦ .

الذى يُخاطَب به الناس فى صورة أمر ونهى ، ويقوم بمحل ، فيكون شأنه قاصراً على هذا العالم الفانى ؛ ولا تكون الطاعة لما تضمنه من الأوامر والنواهى ، ولا العصيان ، إلا فى هذه الحياة . والأمر والنهى بما ينطويان عليه من تكليف يستلزمان القول باختيار الإنسان وبقدرته على أن يفعل مايختار ؛ أما الدار الآخرة فإنها ليست دار تكليف شرعى ، فليس فيها اختيار ، وكل شىء فيها راجع إلى إرادة الله وحده ؛ ولن يكون فى تلك الحياة الآخرة حركة ، لأن الحركة لما كان لها مبدأ فلا بد أن تنتهى بانتهاء العالم ، حيث يَرِدُ عليه السكون الدائم[١] ؛ ولذلك لا نظن أن أبا الهذيل كان يقول بالبعث الجسدى[٢] .

ويفرق أبو الهذيل بين أفعال الإنسان الاختيارية الخلقية ، وأفعاله الطبيعية ، أعنى بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح[٣] ؛ والعمل يكون اختياريا خلقيا ، إذا فعلناه من غير قسر ، وهو من كَسْب الإنسان نفسه ، يُحصّله بقدرته ؛ أما المعرفة فهى فيض من الله ، بعضها بالوحى ، وبعضها عن طريق الفطرة .

والإنسان مكلف بإيجاب الفطرة والعقل ، وقبل ورود الوحى ، بأن يعرف الله وأن يميز الحسن من القبيح ، وأن يقدم على الحسن كالصدق والعدل ، ويُعْرض عن القبيح كالكذب والجَوْر[٤] ؛ ومعنى هذا أن الإنسان فى رأى أبى الهذيل قادر على ذلك .

٨ — النظام :

ولأبى الهذيل معاصرٌ أصغر سنًّا يلقب بالنظّام المتوفى سنة ٨٤٥[٥] ؛ وهو أحد

---

(١) الملل ص ٣٥ ، وإنما قال أبو الهذيل بانتهاء الحركة إلى السكون الدائم ، لأنه قال بأن للحركة أولاً تُبتدأ منه ، والذى دعاه إلى هذا القول الأخير ، أنه أراد أن يجعل القدم لله وحده وأن يثبت الحدوث؛ والقول بحركة تنشأ عن حركة لا إلى أول ينافى القدم الذى أراد أبو الهذيل وتلميذه النظام أن يثبتاه لله وحده . وقد ظن أبو الهذيل أن بقاء الحركات لا إلى آخر ينافى ما يجب لله من بقاء ، فقال بانتهاء حركات أهل الجنة والنار وورود السكون عليهم . وقد رد عليه الإسكافى والنظام ؛ (الانتصار ص ١٣ — ١٤ — قارن التهافت للغزالى ص ٨٠ طبعة بيروت ١٩٢٧)

(٢) لم أجد فيما قرأت ما يبين هذا .

(٣) ملل ص ٣٥ .

(٤) الملل ص ٣٦ .

(٥) هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيّار بن هانئ البلخى المشهور بالنظام المتوفى عام ٢٢١ أو ٢٣١ هـ ، أنظر سرح العيون لابن نباتة ، وعيون التوارخ لابن شاكر ص ٦٧ ب من مخطوط المكتبة الأهلية بباريس . وراجع كتابنا عن النظام ، فهو أوفى ماقيل عنه ؛ وفيه يجد القارئ تفصيل ما ذكر هنا .

تلاميذه ، كما هو بيّن . هذا الرجل مفكّر جدير بالذكر ، وقد وصفه لنا الجاحظ ، أحد تلاميذه ، بأنه واسعُ العلم ، غوّاصٌ على الدقائق ، مأمونُ اللسان ، قليلُ الزيغ ، جيّدُ القياس ؛ ولكنه قليل التثبت من الأصل الذى يقيس عليه ، فكان يقيس على الظن ؛ وأنه كان أضيق الناس بحمل سِرّ . وكان أهل عصره يعدونه مأفوناً أو زنديقاً ؛ وكثير من أقواله مستمد مما كان يجرى بين أهل الشرق على أنه فلسفة أنباذوقليس وأنكساغوراس . (انظر أيضاً أبا الهذيل)

كان النظّام يرى أن الله لا يقدر على فعل الشر[1] ، ولا يقدر على أن يفعل إلا ما يعلم أنه الأصلح لعباده ، وأنه لايقدر على أن يخلق أكثر مما خلق بالفعل ، وإلا فمن ذا الذى يستطيع أن يحول بينه وبين أن يظهر كل ماعنده من الجود والجمال ؟[2]

وعنده أن الإرادة ، لا تُضاف لله على الحقيقة ، لأنها تستلزم أبداً حاجة من جانب المريد ؛ بل هو يقول إن الله إذا وُصِفَ بأنه مُريد لأفعاله فمعنى ذلك أنه خالقُها ومنشئُها ، وإذا وُصف بأنه مريد لأفعال عباده أو لوقوع أمر فمعنى ذلك أنه حاكمٌ بذلك أو آمر أو مُخبِر[3] .

وعنده أن الخلقَ فعلٌ واحد ؛ فالله خلق الدنيا جملةً ، أعنى أن الموجودات خُلقت كلها ضربةً واحدة ، ولكن بعضها يكون كامناً فى بعض ، وبمرور الزمن تخرج أنواع المعادن والنبات والحيوان وبنو الإنسان من مكامنها[4] .

والنظّام يوافق الفلاسفة فى نفى الجزء الذى لايتجزأ (انظر ب ٢ ف ٣ ق ١٢) ؛ ولكنه لا يستطيع بعد ذلك أن يعلّل قطعَ مسافة متناهية إلا بفرض الطَّفْرة ، وذلك لإمكان انقسام المكان لا إلى نهاية ؛ وهو يقول إن الأجسام مؤتلفة من أعراض ، لا من أجزاء لا تتجزأ .

وكما أن أبا الهذيل لم يستطع أن يتصور إمكان وجود صفة زائدة على الذات ، فالنظام

(١) الملل ص ٣٧ .
(٢) نفس المصدر ص ٣٧ — ٣٨ .
(٣) الملل ص ٣٨ ، مقالات الإسلاميين ص ١٩٠ — ١٩١ ، ٥٠٩ — ٥١٠ .
(٤) الملل ص ٣٩ ، وكتاب الانتصار ، والفرق بين الفرق .

لم يتصورْ العرض إلا على أنه الجوهر ذاته أو جزء منه ؛ فهو يرى مثلا أن النار والحرارة موجودتان فى الخشب على حالة كمون ، وإنما تظهران بالاحتكاك ، بعد أن يزول ضدُّهما ، وهو البرودة ؛ وهنـا تحدث حركة أو يحدث تغير فى وضع الأجزاء بعضها بالنسبة لبعض ، ولـكن لا يحصل تغيُّرٌ فى الـكيف . ويرى النظَّام أن الـكيفياتِ المحسوسة من الألوان والطعوم والروائح أجسامٌ(١) .

بل يذهب النظّام إلى أن روح الإنسان جسم لطيف ؛ وهى أفضل ما فى الإنسان ، وهى تشابك البدن بأجزائه ، وهو آلتها ؛ والإنسان فى الحقيقة هو الروح ، وليست العلوم والإرادات سوى حركات للنفس(٢) .

أما فى المسائل الاعتقادية والأحكام الشرعيـة ، فإن النظّام ينـكر حُجِّيَةَ الإجماع والقياس ، ويعول على قول الإمام المعصـوم ، كما يفعل الشيعة ؛ وقد يجوز فى رأيه أن يجتمع المسلمون كلهم على ضلال ؛ كإجماعهم على أن محمداً أرسل — دون سائر الرسل — إلى الناس كافة ، والله يرسل كل رسول إلى الناس كافة(٣) .



والنظّام يشاطر أبا الهذيل رأيه فى أن الإنسان يعرف الله ويعرف ما يجب عليـه بطريق العقل(٤) .

وهو لا يقول بأن القرآن مُعْجز فى نظمه ، بل الإعجاز الخالد للقرآن عند النظّام ، هو أن الله صرف معاصرى محمد عن الإتيان بمثله(٥)

ولم يكن يقول بالـكثير مما يقول به المسلمون عن اليوم الآخر ؛ وكان يذهب إلى أن عذاب النار ينتهى بإحراقها للجسم .

---

(١) الملل ص ٣٨ — ٣٩ . يعتبر النظام أن ما يُسمى بالأعراض عادة مثل الألوان والطعوم والأراييح أجسامٌ لطيفة ، وهو لا يثبت إلا عرضاً واحداً هو الحركة ؛ وإن رأى النظام فى العرض هو الذى دعا البعض إلى أن يلزموه القول بأن الأجسام مؤلفة من أعراض .

(٢) الملل ص ٣٨ .

(٣) أصول الدين للبغدادى ص ١١ — ١٢ ، ١٩ — ٢٠ طبع استانبول ١٩٢٨ م ، وتأويل مختلف الحديث لابن قتيبة الدينوري طبع مصر ١٣٢٦ ص ٢١ — ٢٢ ، وكتاب الانتصار ص ٩٤ ، ١٤٣ ، ١٥٩ .

(٤) الملل ص ٤٠ — ٤١ .

(٥) الملل ص ٣٩ ، والانتصار ص ٢٧ — ٢٨ ، ومقالات الإسلاميين ص ٢٢٥ ، والمواقف للأيجى ص ٥٥٧ — ٥٦٣ طبعة استانبول ١٢٨٦ هـ .

٩ — الجاحظ :

وقد انتهى إلينا عن أصحاب النظَّام آراء كثيرة تجمع بين مختلف المذاهب ، ولكن هذه الآراء كلها خِلْوٌ من الابتكار .

والجاحظ المتوفى عام ٨٦٩ م[١] هو أعظم رجل أخرجته لنا مدرسة النظّام . كان الجاحظ أديبا ظريفا ، وفيلسوفاً طبيعيا . وعنده أن العالِمَ الحق يجب أن يضمَّ إلى دراسة علم الكلام دراسةَ العلم الطبيعي ؛ وهو يصف فى كل شىء أفاعيلَ الطبيعة ، ولكنه يُشير إلى ما فى هذه الأفاعيل من أثر خالق الكون .

والإنسان عنده قادر على أن يعرف الخالق بعقله ، وعلى أن يدرك الحاجة إلى الوحى الذى ينزل على الأنبياء[٢] ؛ ولا فضل للإنسان عنده إلا بالإرادة ، فمن جهة أفعالُه كلها داخلة فى نسيج حوادث الطبيعة ، ومن جهة أخرى كل علمه اضطرارى يأتيه من أعلى[٣] . ومع هذا فليس للإرادة عظيم شأن ، لأنها فرع العلم[٤] . والجاحظ يتصور إرادة الله على أنها سلبية ، أى أن الله لا يجوز عليه السهو والجهل ، ولا يجوز أن يعمل مُسْتَكْرَهاً[٥] .

وليس فى هذا كله إلا قليل من الابتكار ، ومَثَلُ الجاحظ الأعلى فى الأخلاق هو التوسُّط بين الطرفين ؛ وكان حظه من النبوغ أيضاً متوسطا . وإنما كان الجاحظ مؤلِّفاً مُكْثِراً ؛ فلم يتجاوز الوسط إلا فى كثرة تآليفه .

١٠ — معمر وأبو هاشم :

نجد النظر فى الأخلاق وفى الفلسفة الطبيعية يغلب على مذهب المعتزلة الأوَّلين ، ويغلب على مذهب المتأخرين منهم النظرُ فى مسائل ما بعد الطبيعة الممتزجة بالمنطق ، وفى هذه الناحية بوجه خاص نلمس تأثير المذهب الأفلاطونى الجديد .

---

(١) يقول ابن خلكان إنه توفى بالبصرة عام ٢٥٥ هـ وقد نيف على التسعين ، وفى كتابنا عن النظام كثير عن تلميذه الجاحظ .

(٢) ملل ص ٥٢ .

(٣) يعبّر الجاحظ عن ذلك بقوله : « إن المعارف كلها ضرورية طباع ، وليس شىء من ذلك من أفعال العباد ، وليس للعباد كسب سوى الإرادة ، ويحصل أفعاله طباعاً » ، ملل ص ٥٢

(٤) ، (٥) ملل ص ٥٢ .

أما مُعَمَّر فلا نعرف زمن حياته بالتدقيق ، وإن استطعنا أن نقدر أنه نبغ حوالى ٩٠٠ م[١] ؛ وهو يشارك من قدمنا ذكرهم فى أمور كثيرة ، غير أنه أكثر منهم تشديداً فى نفى الصفات الإلٰهية ، لأن وجودها يتناقض مع ما يجب لذات الله من توحيد مطلق . وهو ينزه الله عن جميع صور الكثرة ، فيرى أنه لا يعلم ذاته ولا يعلم غيره ، لأن هذا يؤدى إلى التعدد فى ذاته[٢] ؛ بل إن معمراً ينكر أن يكون الله موصوفاً بالقدم[٣] . ولكن الله هو خالق الكون ؛ غير أنه لم يخلق إلا الأجسام ، وهذه تخلق أعراضها إما طبعاً وإما اختياراً[٤] ؛ وعنده أن الأعراض لا تتناهى ، لأنها ، فى حقيقة أمرها ، لا تعدو أن تكون اعتبارات ذهنية فى العقل الإنسانى .

ومعمر من أصحاب مذهب المعانى[٥] (Conceptualist) ؛ فالحركة والسكون والمماثلة والمخالفة ونحوها ، كل هذه عنده ليست شيئاً بذاتها ، وليس لها إلا وجود ذهنى[٦] .

والنفس ، التى هى عنده حقيقة الإنسان ، هى معنى أو جوهر غير جسمانى . ولكن مُعَمَّراً لا يبين فى وضوح النسبة بين النفس والجسم[٧] ، ولا بينها وبين الذات الإلٰهية ؛ والروايات فى هذا مضطربة .

---

(١) عاش فى حكم الرشيد (المنية والأمل لابن المرتضى ص ٣١ — ٣٢) ، ولا شك أن ٩٠٠ م (أواخر القرن الثالث) تاريخ غير دقيق .

(٢) ارجع إلى الملل ص ٤٧ — ٤٨ لترى النص المتعلق بهذا الرأى وتعليل الشهرستانى له .

(٣) لأن ذلك يشعر بالتقادم الزمانى ، ووجود الله ليس بزمانى . نفس المصدر ص ٤٧ .

(٤) نفس المصدر ص ٤٦ .

(٥) للمستشرق الألمانى م . هورتن بحث عن المعنى من حيث هو اصطلاح فلسفى ، وقد ظهر فى مجلة جماعة المستشرقين الألمان ، مجلد ٦٤ ص ٣٩١ — ٣٩٦ ، وبحث آخر فى سجل فلسفة المذاهب ASPh المجلد ١٥ ص ٤٦٩ — ٤٨٤ .

(٦) لا يفهم هذا مما ذكره الشهرستانى حاكيا لمذهب معمر وأنه كان يقول إن العرض يقوم بالمحل لمعنى والأشياء تختلف أو تتماثل لمعنى ، والحركة تخالف السكون لمعنى يوجب المخالفة وهكذا ، ولكن هذا لا يؤخذ منه ما يقوله المؤلف من أن معمراً قال بأن الحركة والسكون والمماثلة ليست شيئاً بذاتها وليس لها إلا وجود ذهنى .

(٧) يقول معمر إن الإنسان معنى أو جوهر غير الجسد ، ليس بمادى ولا تجوز عليه الحركة أو التمكن أو المماسة أو غير ذلك ، « وعلاقته مع البدن علاقة التدبير والتصريف » (ملل ص ٤٧) والبدن آلة له يحركه ويصرفه ولا يماسه (مقالات الإسلاميين ص ٣٣١ — ٣٣٢) .

والإنسان عند معمّر مريدٌ مختار ، والإرادة هي فعله الذي لا فعل له سواه ؛ أما أفعاله الخارجية فهي من فعل الجسد[1] (انظر رأى الجاحظ)

وكان معتزلة بغداد — ومعمر منهم كما يظهر — من أصحاب مذهب المعانى (Conceptualismus) ، وهم يقولون بأن المعانى الكلية لا وجود لها إلا فى الذهن ، ما عدا أعم المحمولات ، وهما الوجود (Sein) والحدوث (Werden) .

أما أبو هاشم ، وهو بصرى (توفى عام ٩٣٣ م)[2] فكان موقفه أدنى إلى مذهب القائلين بأن للكليات وجوداً خارجيا (Realismus) ؛ وكان يعتبر أن صفاتِ الله وكذلك الأعراض والمعانى الكلية فى جملتها ، وسطٌ بين الموجود والمعدوم ، وأطلق عليها اسم الأحوال[3] .

والشك عنده ضرورى لكل معرفة ، فلم يكن أبو هاشم من سُذَّج القائلين بالوجود الخارجي[4] .

على أن مفكرى المعتزلة تلاعبوا بالجدل الكلامى حول مسألة المعدوم ؛ وأدى بهم النظرُ إلى أن المعدومَ شىء ، لأنه موضوع للفكر ، فلا بد أن يكون له ، شأنه شأن الموجود ، ضربٌ من الوجود ؛ وأقلُّ ما فيه من الثبوت أنه يتعلق به التفكير ، والإنسان يفكر فى المعدوم بدلا من لا يفكر أصلا[5] .

١١ — الأشعرى :

وفى القرن التاسع (الثالث من الهجرة) نشأت مذاهبُ كلامية تعارض مذهبَ أهل

(١) جرى معمر مجرى الفلاسفة فى التمييز بين النفس والجسد ، فهو يميز بين فعل النفس وهو الإرادة وفعل الجسد وهو الحركة والسكون .

(٢) هو أبو هاشم عبد السلام بن أبى على محمد الجبائى المتوفى عام ٣٢١ هـ .

(٣) ملل ص ٥٦ ، وللمستشرق الألمانى هورتن بحث عن نظرية الأحوال عند أبى هاشم — مجلة جماعة المستشرقين الألمان ، مجلد ٦٣ ص ٣٠٣ — ٣٢٤ .

(٤) كان أبو هاشم يعتبر أن أول واجب على المكلف هو الشك لأن النظر العقلى من غير سابقة شك تحصيل حاصل — شرح المواقف طبعة استانبول ص ٦٣ .

(٥) ملل : ص ٥٧ .

الاعتزال ، منها مذهب الكرّامية الذى بقى إلى ما بعد القرن العاشر (الرابع من الهجرة) بكثير .

ولكن ظهر من بين صفوف المعتزلة رجل كانت رسالته أن يتوسط بين مختلف الآراء ويقيم بناء المذهب الذى عُرف فى المشرق ثم فى سائر بلاد العالم الإسلامى بأنه مذهب أهل السنّة ، وذلك الرجل هو أبو الحسن الأشعرى (١) .

استطاع الأشعرى أن يجمل لله ما يليق به ، من غير أن يتحيَّف من حق الإنسان ؛ وأنكر ما ذهب إليه خصوم المعتزلة من تشبيه غليظ ، ونزه الذات الإلٰهية عن كل ما يتعلق بالجسم وبالإنسان ، ولكنه قال إن الله قادر على كل شىء ، وهو خالق كل شىء .

والأشعرى ينكر كل فعل للطبيعة ؛ أما الإنسان فيمتاز عنده بأنه يستطيع أن يضيف إلى نفسه ما يخلقه الله فيه من الأفعال ، وأن يعتبر ذلك من كسبه (٢) .

والأشعرى فى بحثه لا يتحيَّف من حق الروح ولا من حق الجسد ، ويقول ببعث الجسد وبرؤية الله .

أما فيما يتعلق بالقرآن فالأشعرى يفرق بين شيئين : بين كلام الله القائم بذاته ، وهو قديم ، وبين الكتاب الذى بين أيدينا والذى أُنزل فى زمن من الأزمان (٣) .

لم يكن الأشعرى فى تفصيله لمذهبه مُبتكراً من أى وجه ، ولم يفعل أكثر من جمع الآراء التى وصلت إليه ، والتوفيق بينها ؛ ولم يَسْلم فى هذا من التناقض . ولكن النقطة الجوهرية أنه فى مباحثه فى أمر الكون ، وفيما يتعلق بالإنسان وبالحياة الآخرة لم يبعُد كثيراً عن نصوص السنّة ، تثبيتاً لأفئدة المتقين ، وأن مذهبه فى الكلام كان يُرضى عقولَ الناس ، حتى أهل الثقافة العالية منهم ؛ وذلك لأنه فيما يتعلق بذات الله ينزع إلى التنزيه عن الجسمانيات (٤) .

(١) هو أبو الحسن على بن إسماعيل ... بن أبى موسى الأشعرى ، ولد عام ٢٦٠ هـ وتوفى عام ٣٢٤ هـ . كان معتزلياً وتلميذاً للجبائى ، ثم خرج على المعتزلة . « وقال أبو بكر الصيرفى : كانت المعتزلة قد رفعوا رءوسهم حتى أظهر الله الأشعرى فجحرهم فى أقماع السمسم » ابن خلكان .

(٢) الملل ص ٦٨ — ٧٢ .

(٣) الكلام عند الأشعرى معنى قائم بالنفس ، والعبارات والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام هى دلالات على الكلام الأزلى ، وهى مخلوقة حادثة ، ومدلولها قديم أزلى . ملل ص ٦٨ .

(٤) راجع فيما يتعلق بالأشعرى ما كتبه جولدزيهر فى كتاب المحاضرات (العقيدة والشريعة فى الإسلام) ؛ ومن الصعب فهم مذهب الأشعرى إن لم يكن ذلك على ضوء معرفة الشعور الدينى وحاجات الروح الإنسانية فى مقابل العقل النظرى — راجع مقالة « بين إيمان العقل وإيمان القلب » فى العدد ٤٢٤ من مجلة الثقافة .

والأشعرى يعوّل على الوحى المنزّل فى القرآن ؛ وهو لا يعتبر النظر العقلى المستقلّ عن الوحى سبيلا إلى معرفة الشؤون الإلهية ، وعنده أن إدراك الحواس قد لا يكون مظنة للخطأ ، ولكن حكما على ما تدركه الحواس هو الذى قد يتعرض للخطأ . ويقرر الأشعرى أن العقل يستطيع أن يدرك وجود الله ؛ ولكن العقل آلة للإدراك فقط ، أما الأصل الوحيد لمعرفة الله فهو الوحى[(١)] .

فالله عند الأشعرى هو أولا الخالق القادر على كل شىء ؛ وهو أيضاً عالم بكل شىء ، يعلم مافعله الناس ، وما يريدون أن يفعلوا ؛ ويعلم مايحدث ، وكيف يحدث مالا يحدث لو أنه حدث . ثم هو يرى أن كل صفات الكمال يجوز أن تضاف لله ، لكن بمعنى يغاير معنى صفات المخلوق ، و يسمو عليه . والله وحده هو موجد العالم ، وهو الحافظ لوجوده ؛ وكل مايقع فى الكون يصدر عنه من غير واسطة صدوراً متصلا .

ويرى الأشعرى أن الإنسان يجد من نفسه فرقا بين أفعاله الاضطرارية كالرعدة والرعشة ، وبين أفعاله التى يفعلها عن إرادة واختيار[(٢)] .

١٢ — المذهب الكلامى القائم على القول بالجوهر الفرد :

وأخصّ نظرية كونيّها متكلمو الإسلام وامتازت بها مذاهبهم هى مذهبهم فى الجزء الذى لا يتجزأ أو الجوهر الفرد[(٣)] . على أن نشوء هذه النظرية يكاد يكون حتى الآن غامضا

(١) ليس للعقل عند الأشاعرة من الشأن ما له عند المعتزلة ؛ فهو لا يوجب شيئاً من المعارف ، ولا يقتضى تحسيناً ولا تقبيحاً ، ولا يوجب على الله رعاية لصالح العباد ولا لطفاً ولا شيئاً من هذا ، « والواجبات كلها واجبة بالسمع • ومعرفة الله بالعقل تحصل وبالسمع تجب » ملل ص ٧٣ .

(٢) ملل ص ٦٨ .

(٣) انظر: S. Pines : Beitraege zur islamischen Atomenlehre, Berlin, 1936 ؛ فهو آخر ما ظهر فى مذهب الجوهر الفرد عند الإسلاميين — وقد ظهرت ترجمة عربية لهذا الكتاب ، وهى لمترجم هذا الكتاب نفسه .

على أنه يظهر لى أن الأستاذ دى بور رجع إلى كتاب دلالة الحائرين لابن ميمون الفيلسوف الإسرائيلى ؛ ولا شك أن بيان ابن ميمون لمذاهب المتكلمين فى الجزء بيان حسن ، وإن كان صاحبه خصما . وقد لخص الأستاذ ماكدونالد بيان ابن ميمون فى مجلة Isis, 1927, P. 342 ff. بعنوان : Continuous re-creation and atomic time

وتجد بيانا لمذهب المتكلمين الفلسفى الدينى ، كما حكى ابن ميمون ، فى هذا الكتاب :

Moritz Guttmann : Das religionsphilosophische System der Mutakallimun nach dem Berichte des Maimonides, Breslau, 1885.

تمام الغموض ؛ فقد قال بها المتكلمون من المعتزلة ، وقال بها مخالفوهم بنوع خاص ، قبل عهد الأشعرى ؛ وسيتبين من كلامنا أن نظرية الجوهر الفرد بقيت عند أصحاب الأشعرى ، وربما كانوا أول من بسطها .

وليس من ريب فى أن أصول مذهب متكلمى الإسلام فى الجزء الذى لا يتجزأ ترجع إلى الفلسفة الطبيعية عند اليونان (١) . غير أن تلقيهم لهذا المذهب ومواصلة بنائهم له تأثرا بما تطلبته مباحثُ الكلام من جدال وانتصار للمذاهب ، كما يمكن أن نلاحظ مثل هذا عند مفكرين متفرقين من اليهود وعند الحريصين على الإيمان من الكاثوليك .

ولسنا نصدق أن المسلمين أخذوا بمذهب الجزء الذى لا يتجزأ لمجرد أن أرسطو كان خصماً له ؛ ومن الحق أن نسجِّل هنا للمسلمين كفاحهم المستميت فى سبيل الدفاع عن حمى الدين ، وهو كفاح لم تكن لهم الخِيَرَةُ فيما تقلدوا من سلاحه ، وإنما حملهم عليه الغاية التى أرادوا بلوغها .

لم يكن للمسلمين بدٌّ من تفسير ظواهر الطبيعة ، لا من حيث كونها فعلا للطبيعة ذاتها ، بل من حيث كونها صادرة عن فعل الله الخالق (٢) ؛ وهم لم يعتبروا العالم نظاما إلهيا أزليًّا ، بل اعتبروه مخلوقا حادثا زائلا ؛ والله هو الخالق المختار القادر على كل شىء ، وينبغى أن يُعتبَر ويُسمَّى إلها ، لا علة طبيعية ، [أعنى معطلة من الصفات الدالة على أنه ذات ، كالعلم والقدرة والإرادة والحياة الخ] ، ولا محرِّكا غير متحرِّك [كما قال أرسطو] ؛ ومن أجل ذلك كانت نظرية الخَلْق [أو حدوث العالم بعد أن لم يكن] ، منذ الصدر الأول ، أكبر عقائد علم الكلام الإسلامى ، لتكون شاهداً على رفض المسلمين للمذهب الفلسفى الوثنى القائل بقدم العالم وبأفعال للطبيعة [من ذاتها] .

يقول أصحاب مذهب الجزء الذى لا يتجزأ إن ما ندركه من العالم المحسوس هو أعراض ، تظهر وتختفى كلَّ لحظة ؛ ومحلُّ هذه الأعراض المتغيِّرة هو الجواهر [الجسمية] ؛

(١) حاول س . پينس S. Pines أن يلتمس فى مذاهب الهنود فى الجزء الذى لا يتجزأ ما يمكن أن يكون أصلا لمذهب المتكلمين فى هذه المسألة . ارجع إلى كتابه المتقدم الذكر .

(٢) ارجع إلى كتاب الفصل لابن حزم : ج ٥ ص ٨٥ والصفحات التالية) لترى مقدار اعتماد أصحاب الجزء ، فى إثباتهم لوجوده ، على القول بأن الله قادر على كل شىء وعالم بكل شىء .

وهذه الجواهر لا يمكن أن نعتبرها غيرَ متغيرة ، لأنها محلٌّ للمتغيرات فى داخلها أو فى خارجها ؛ وإذا كانت متغيِّرة فلا يمكن اعتبارُها باقية [قديمة] ، لأن القديم لا يتغير ؛ وإذا كان كل شىء فى العالم متغيراً ، فهو حادث ومخلوق لله .

ذلك مبدأ استدلالهم : هم يستدلون بتغيُّر الموجودات كلِّها على وجود خالق قديم لا يتغير ؛ ولكن المتأخرين استدلوا على وجود الله الواجب الوجود من إمكان الممكنات [الحوادث] ، ويرجع هذا المنزع إلى تأثير فلاسفة الإسلام .

ولنرجع إلى مسألة العالم ؛ هو يتكوَّن من أعراض ومن محل هذه الأعراض ، أعنى الجواهر ؛ والجوهر والعَرَض أو الكيفية هما المقولتان اللتان نستطيع بهما أن نتصور الأشياء المتحقِّقة فى الخارج ، أما المقولات الأخرى فهى إما أن تندرج تحت مقولة الكيف ، أو يمكن أن نردّها إلى نِسَب واعتباراتٍ ذهنية ، لا يقابلها شىء فى الخارج . والهيولى ، من حيث هى قُوَّة وإمكان ، لا وجود لها فى الذهن . وليس الزمان سوى اقتران أشياء مختلفة فى الوجود ، أو هو اقتران صورها فى الذهن . أما المكان والعِظَم ، [أعنى الامتداد فى الأبعاد] فتجوز إضافتهما للأجسام ، لا للجواهر الأفراد التى تتألف منها الأجسام .

وبالجملة فإن ما نحكم به على الأجسام هو الأعراض ؛ وعدد هذه الأعراض عظيم جدا فى كل جوهر ، بل يذهب البعض إلى أنه غير متناهٍ ، لأن كل جوهر فلا يخلو من الاتصاف بإحدى الصفتين المتضادَّتين ، بما فى ذلك صفات السلب . وليس العرض السلبى أقلَّ حظا فى الوجود من العرض الإيجابى ؛ والله يخلق العدم والفناء ، وإن عزَّ وجود جواهر يقوم بها هذان العرضان .

ولما كان العرضُ لا يمكن أن يُوجَدَ إلا قائماً بجوهر ما ، ولا يقوم العرض بعرض غيره ، كان لا يوجد فى الخارج شىء كلى يَعُمُّ أكثرَ من جوهر ؛ والكلِّيات لا توجد فى الجزئيات المتشخِّصة بأى وجه من الوجوه ، بل هى معانٍ ذهنية .

وإذن فلا اتصال بين الجواهر ، بل بعضها منفصل عن بعض ، كانفصال الجواهر الفردة المتشابهة . والحق أن هذه أدنى إلى الأجزاء المتشابهة (Homöomerien) التى قال بها أنكساغوراس منها إلى ذرات القائلين بالجزء الذى لا يتجزأ .

وهذه الجواهر الفردة هى ، فى ذاتها ، بلامكان ، ولـكنّ لها حيّزاً ، وهى إعاناً لا المكان بالنَّصْبَةِ والوَضْع ؛ فهى وَحَداتٌ لا امتداد لها ، ونستطيع أن نتصورها نقطا ؛ ومن هذه الوحدات يتكون عالم الأجسام الذى يشغل مكاناً .

ولا بدّ من وجود خلاء بين هذه الجواهر الفردة ، وإلا استحالت الحركةُ بكل أنواعها ؛ لأن الجواهر الفردة لا يتداخل بعضها فى بعض .

وكل تغيير فسببُه الاتصال والانفصال والحركة والسكون فى الجواهر . ولا توجد صلة فعل وانفعال بين جوهر فرد وجوهر فرد ؛ فالجواهر موجودة ، لها آثار الوجود ، ولـكن لا اتصال بينها ؛ والعالم كتلةٌ منفصلة الأجزاء ، لا فعل لجزء منه فى الجزء الآخر .

على أن القدماء قد مهّدوا لفهم نظريتهم على هـذا النحو ، ذلك بأشياء منها قولهم إن العدد كمٌّ منفصل ؛ ألمْ يُعرّفوا الزمان بأنه عدد الحركة ؟ فلما لا تُطبَّق نظريةُ العدد على المكان والزمان والحركة ؟ قام المتكلمون بهذا ؛ وقد يجوز أن يكون لمذهب الشكّاك القديم أثرٌ فى ذلك . وقد قسّموا الزمان والمكان والحركة ، كما قسموا عالم الأجسام ، إلى أجـزاء لا امتداد لها ، وإلى مكوّنات لا مُدَّةَ لها [ولا بقاء] . فيصير الزمان مجموع آنات كثيرة منفصلة ، يعقب بعضها بعضاً ، وبين كل اثنين منها فراغٌ ؛ وكذلك الأمر فى الحركة ، فبين كل حركتين سكونٌ ، ولا تختلف الحركة السريعة عن الحركة البطيئة فى السرعة ، وإنما تكون فترات السكون فى الحركة البطيئة أكثرَ منها فى الحركة السريعة .

ولـكى يخرج المتكلمون من مأزق القول بالخلاء فى الزمان والمكان والحركة لجأوا إلى نظرية الطفْرَة ؛ وإذ قد اعتبروا الحركة طفرة من نقطـة أخرى فإنهم اعتبروا الزمان صَفرة من آن إلى آن (١) . والحق أنهم لم يكونوا بحاجة إلى هذه النظرية الخيالية ، نظرية الطفرة ، وهى لم تكن إلا ردًّا على اعتراضات ساذجة .

---

(١) يقول كثير من مؤرخى المقالات إن أول من أحدث القول بالطفرة إبراهيم النظام ؛ ذلك أنه كان يقول إن الجسم لا نهاية له فى التجزؤ ، وإنه لا جزء إلا وله جزء ؛ فلما ألزموه استحالة قطع مسافة متناهية قال : يقطع بعضها بالحركة العادية وبعضها بالطفرة ، وهو أن يصير المتحرك من المكان الأول إلى المكان الثالث من غير أن يمر بالثانى . راجع مقالات الإسلاميين ص ٣٢١ ، والفرق بين الفرق للبغدادى ص ١١٣ ، ١٢٤ ، والملل والنحل للشهرستانى ص ٣٨ — ٣٩ ، وذكر المعتزلة لابن المرتضى ص ٢٩ طبعة حيدر آباد .

وقد أخذ المتكلمون بمنطق مستقيم يُجَزِّئون العالم المادى المتحرك فى الزمان والمكان إلى جواهر فردة تحمل أعراضها. وذهب بعضهم إلى أن الأعراض لا تبقى زمانين، أما الجواهر فإنها باقية؛ ولكن البعض الآخر لم يفرقوا بين الجواهر والأعراض من هذا الوجه، وقالوا إن الجواهر، التى هى فى حقيقتها عبارة عن نقط فى المكان، لا تبقى زمانين، مثلها فى هذا مثل الأعراض؛ والله يخلق العالم خلقاً متجدداً(١)، وليس هناك تلازم ضرورى بين وجود العالم فى اللحظة الحاضرة ووجوده فى اللحظة التى سبقتها مباشرة أو التى تليها مباشرة. وإذن فتوجد سلسلة من العوالم تتوالى، حتى يخيل لنا توالبها عالماً واحداً(٢)؛ وإذا كان يبدو لنا ما يشبه أن يكون تلازما أو علاقة علة بمعلول بين الحوادث، فذلك أن الله بإرادته التى لا ندرك مداها، قد أجرى العادة هذا المجرى الذى نراه(٣)، وهو إذا لم يقطع هذا المجرى بأمر خارق اليوم أو غداً فإنه قادر على ذلك فى كل لحظة. والدليل على أن مذهب المتكلمين القائلين بالجزء الذى لا يتجزأ قد قضى فيه على القول بالعلّيّة هو المثلُ المأثور الذى يضربونه، وهو مثل الإنسان الذى يكتب، فهم يقولون إن الله لا يزال يخلق فيه فى كل لحظة الإرادةَ، فالقدرةَ على الكتابة، فحركةَ اليد، فحركةَ القلم؛ وكل واحد من هذه منقطع الصلة بالآخر انقطاعاً تاماً.

وإذا اعترض معترض قائلا إن إنكار العلّيّة وإنكار خضوع حوادث الكون لنواميس ثابتة يُحيل المعرفةَ جملة أجاب المتكلم الحريص على الإيمان قائلا: إن الله يعلم الأشياء كلها قبل وقوعها، وهو يخلقها ويخلق ما يبدو لنا أنه يصدر عنها، بل يخلق العِلْمَ بها فى نفس الإنسان؛ [وحسبنا ما يخلقه الله فينا من علم]، ولسنا بحاجة لأن نكون أعلم منه، فهو خير العالمين(٤).

---

(١) يُنسب للنظام أنه قال إن الجسم يُخلق فى كل وقت، وأنه قال إن العالم يُخلق دائماً دون أن يُفنى ويعاد؛ انظر كتابنا عن النظام ص ١٦٠ وما بعدها.

(٢) انظر المحصل للرازى ص ١١ طبعة مصر ١٣٢٣ هـ.

(٣) يرى الأشعرى أن الممكنات كلها تستند إلى الله ابتداء، وأنه لا علاقة بين الحوادث إلا بإجراء العادة، بمعنى أن الله أجرى العادة بخلق بعضها عقيب بعض، كالإحراق عقيب مماسة النار؛ فالمماسة لا توجد الإحراق، بل هو واقع بخلق الله له، ويستطيع سبحانه أن يوجد مماسة بلا إحراق أو العكس؛ وإذا كان الفعل دائم الوقوع أو أكثريا قيل إنه فعل الله بإجراء العادة، وإذا لم يتكرر أو تكرر قليلا فهو خارق العادة — شرح السيد على المواقف ص ٥٤ طبع استانبول.

(٤) يرى الأشعرى أن العلم يحصل بعد النظر بالعادة، أى أن النظر لا يوجب علماً بل العلم =

ولم يتجاوز علمُ الكلام الإسلامى البحثَ فى العلاقة بين الله والعالم ، أو بين الله والإنسان . وفى رأى المتكلمين أنه لا موجود بعد الله إلا الجواهر الجسمية وما يقوم بها من أعراض ؛ أما القول بوجود النفوس الإنسانية على أنها جواهر غير جسمانية ، وبوجود العقول المفارقة جملة ، على ما قال به الفلاسفة ، وقال به بعض المعتزلة على نحو أقل تدقيقاً ، فلم يكن من شأنه أن يتفق مع اعتقاد المتكلمين الإسلاميين بوحدانية الله المنزه عن صفات المخلوقات وعن أن يكون له شريك : وهم قالوا إن النفس من عالم الأجسام ، وإن الحياة والإحساس وحركات النفس كلها أعراض ، كاللون والطعم والرائحة والحركة والسكون. وعند البعض أن فى الجسم نفساً هى جزء واحد لا يتجزأ ، وذهب آخرون إلى وجود أجزاء كثيرة روحانية لا تتجزأ ، تمتزج بجواهر الجسم . والتفكير على كلا الحالين يتعلق بجزء واحد لا يتجزأ[1].

١٣ — التصوف :

على أن أهل الورع من المسلمين لم يكونوا جميعاً ليجدوا فى علم الكلام ما تطمئن به نفوسهم ، وأحبَّ المتقون أن يتقربوا إلى ربهم من طريق آخر . هذه النزعة التى كانت موجودة منذ عهد الاسلام الأول ، قويت بتأثير عوامل ترجع إلى النصرانية ، وإلى مؤثرات فارسية — هندية ، ونمت وعظم أمرها بتأثير تقدُّم المدنية [والنفور من الانغماس فى الدنيا] ، فنشأت عن ذلك مجموعة ظواهر دينية يطلق عليها عادة اسم التصوف[2].

وفى نشوء هذه الطائفة من الأولياء والزهاد المنصرفين عن الدنيا من المسلمين نجد تاريخ رهبان النصارى والصوامع والأديرة فى الشام ومصر وتاريخ نساك الهنود ، يُعيد نفسه .

وإذا تكلمنا عن التصوف الإسلامى فنحن نتناول بالبحث نظاماً عملياً ذا صبغة دينية

= مخلوق لله بعد المظر ، نفس المصدر ص ٥٤ — ٥٥ . وانظر المسألة السابعة عشرة من تهافت الفلاسفة ص ٢٧٧ والصفحات التالية .

(١) فيما يتعلق بتطور علم الكلام بعد ذلك راجع التصدير .

(٢) يسمون الصوفية لأنهم كانوا يلبسون ملابس خشنة من الصوف (المؤلف) ؛ ولابن خلدون فى مقدمته كلام فى نشأة التصوف ، قريب من كلام المؤلف ، أما سبب إطلاق اسم الصوفية ففيه خلاف يرجع إليه القارئ عند ابن خلدون وعند أبى بكر محمد بن إسحاق البخارى الكلاباذى المتوفى عام ٣٨٠ هـ فى كتابه : التعرف لمذهب أهل التصوف طبع مصر ١٩٣٣م ؛ وقد ذكر البيرونى فى كتاب الهند (ص١٦) رأياً إنتقى هو أن الصوفى صافٍ فصرف فسمى الصوفى (قارن اللزوميات لأبى العلاء ج ٢ ص ١٠٥ ، طبعة القاهرة ١٩٢٣ م) .

أو روحية ؛ غير أن الأنظمة العملية تتخذ من الفكر مرآة تتجلى فيها دائماً ، وهى تجعل من ذلك أساسها النظرى .

ولم يكن بدٌّ من أفعال لها أسرارها ، ومن أشخاص يقرّبون ما بين الإنسان وربه . ويحاول هؤلاء الأشخاص أن يطّلعوا على أسرار تلك الأفعال ثم يظهروا خواص مريديهم عليها ، وأن يتخذوا لأنفسهم فى سلسلة مراتب الوجود مكاناً يصلون فيه بين الله والناس . ولا بد أن تكون نظريات المذهب الأفلاطونى الجديد خاصة قد أثرت تأثيرها فى ذلك ؛ وقد استُمِد بعض هذه النظريات من كتابات منحولة منسوبة لديونوسيوس الإريوباجى ومن كتابات القديس هيروتيوس (ستيفن برسوديلى Hierotheos Stephen bar Sudaili) ، ويظهر أنه كان لمذهب التنسّك (اليوجا) الهندى تأثيرٌ عظيم ، فى بلاد الفرس على الأقل .

ولكن التصوف ظل بالجملة فى داخل دائرة أهل السنة ؛ وقد كان هؤلاء من الحكمة بحيث تغاضوا عن شطحات الشعراء وأصحاب المواجد المتحمسين .

والمتكلمون وأهل التصوف متفقون تمام الاتفاق فى القول بأنه لا فاعل فى كل شىء إلا الله ؛ غير أن الغُلاة من أهل التصوف زادوا على هذا بأن قالوا إنه لا موجود فى كل شىء إلا الله . ومن هذا المنزع الأخير نشأ مذهبٌ فى وحدة الوجود (Pantheismus) خالف مذهبَ جمهور المسلمين ، وكان من شأنه أن جعل العالم خيالا ، لا حقيقة ، كما وحّد بين ذات الإنسان وذات الله[1] . وبعد أن كان المتكلمون يقولون بوحدة الذات الإلهية ، قال الصوفية بوحدة

(١) لعل المؤلف يقصد بهذا «مثل ماروى عن الحسين بن منصور» الحلاج من نحو قوله: «أنا الحق» ، أو «ما فى الجبة إلا الله» . أو قوله :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتنى أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا :

أو قوله فى ديوانه : JA 218, S. 30 1931 :

عجبتُ منك ومنى يا مُنية المتمنى
أدنيتَنى منك حتى ظننتُ أنك أنى
وغبت فى الوجد حتى أفنيتنى بك عنى

أو نحو قول ابن الفارض :

وفى الصحو ، بعد المحو ، لم أكُ غيرَها وذاتى ، بذاتى ، إذ تحلّت ، تجلّتِ

وهى عبارات ينبو عنها السمع ، ولكن البعض يؤوّلونها بأنها كلام يقال فى حال فناء فى الله .
على أنه ينبغى أن نميز بين شيئين : ما يسمى وحدة الوجود ، وما يسمى وحدة الشهود ؛ والأولى =

شاملة لكل شيء ؛ وبعد أن كان الأولون يقولون بفعل الله في كل شيء ، قال الآخرون بوجوده في كل شيء ؛ ولا يسلم الصوفية بوجود شيء بعد الذات الإلهية سوى ما يختلف على نفوسهم من أحوال الشوق والوَجْد إلى الله ؛ ومن ثَمَّ نشأ تحليلٌ نفسي للشعور عند أهل التصوف . وعلى حين أنهم كانوا يرون أن تصوراتنا تَرِدُ على النفس من الخارج ، وأن إراداتنا هي إبراز ما في نفوسنا في صورة خارجية ، فإن حقيقة النفس عندهم هي حالات أو أنواع من الشعور باللذة والألم . وأهم ما في ذلك هو المحبة لله ، والذي يسمو بنا إلى الله هو هذه المحبة ، وليس هو الخوف أو الرجاء ؛ وليست السعادة معرفةً ولا هي إرادةً ، بل هي في الاتحاد بالمحبوب .

وقد ذهب هؤلاء المتصوفون في إنكارهم لقدر العالم وفي إنكارهم لشخصية الإنسان ، أبعد مما ذهب إليه المتكلمون ؛ وإذا كان العالم قد ذهب عند المتكلمين ضحية القول بالخلق الصادر عن الله ، فقد ذهب عند أهل التصوف ضحية القول بأنه لا موجود إلا الله ؛ والله

= هي المذهب القائل بأنه لا موجود إلا الله ، بمعنى أنه لا وجود مستغن بذاته إلا وجود الله ، أما العالم فليس وجوده من ذاته ولا بذاته ولا لذاته ولا قوام له بذاته ، وإنما هو عندهم « شأن » من شؤون الله ؛ وبعضهم يعبر بأنه فعل من أفعاله ، ولذلك يقول جمهور الصوفية المحققون إنه ما ثَمَّ إلا الله وأسماؤه وأفعاله ، وهذه عقيدتهم جميعاً ؛ أما وحدة الشهود فهي عندهم حال تستولي على بعض الصوفية يفقد صاحبها التمييز بين نفسه وبين ذات الله أو بين المخلوقات وبين الله ، فيرى أن هذه الحوادث هي الله ، وأن الله يخاطبه بها ، فيقول مثل ما تقدم عن الحلاج ، وصاحب هذا المشهد يكون في عين الحال التي يكون فيها في الرؤية المنامية .
وفي حال الصحو يفرق الإنسان بين الخالق والمخلوق ، فهو يعتقد أن العالم غير الله ، على المعنى المتقدم من أنه « شأن » من شؤونه ، فلا يقول : أنا الله ، ولا أن العالم هو الله ؛ ويسمى هذا عندهم مقام الفرق ، وهو مقام الكاملين في نظرهم ؛ وفي حال الفناء والمحو يفقد التمييز بين المخلوق والخالق ، ويرى أن كل شيء هو الله ، وهذا مقام الجمع ، فيقول صاحبه مثلا :

سرُّ الجمال رأيته في ذاتي   فعشقتُ نفسي عند محو صفاتي

ويقول :

فأنا المغني والغناءُ وسامعٌ   نغمات نفسي ، الناىُ والمزمارُ

وللصوفية أشعار في كل من المقامين : في مقام الفرق ، وهو مقام وحدة الوجود بحسب رأيهم ، يتكلم بلسان الفرق ؛ ولكن قد يتكلم بلسان الجمع ، فيكون كلامه رمزاً ، ويكون له فيه اصطلاح خاص يجب معرفته قبل تأويله . أما في مقام الجمع فلا ينطق صاحبه إلا بلسان حال الجمع ، وهو حال وحدة الشهود ، وكأن صاحبه — في نظر الصوفية المحققين — قد طرأ عليه ما يجعله يرى ويتوهم ما لا حقيقة له ؛ وهم يخشون أن يموتوا على هذه الحال التي يكون فيها مشهدهم غير عقيدتهم .
وثم طائفة ممن ينتسبون إلى التصوف يزعمون أن الله له قدرة على الحلول في الأشياء والتشكل بها ، وهذا ليس من مذاهب الصوفية المحققين في شيء ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

يحب الإنسان ، ويقذف النور فى قلبه ؛ والصوفى إذ يصبو إلى محبوبه ينبذ ما يمثله له الخيال والحس من أشياء متعددة تضلّل السالك ؛ فكل ما فى عالمى المحسوس والمعقول إنما يُرَدّ عنده إلى مركز واحد .

وإذا أردنا نزعة تخالف هذه النزعة الصوفية الإسلامية ، فلنذكر النزعة اليونانية الأصيلة ، فقد كان اليونان يحبّون أن يكون لهم من الحواس فوق ما لهم ، ليعرفوا من جمال الكون فوق ما عرفوا ؛ أما هؤلاء الصوفية فيعيبون الحواس لكثرتها ، لأن هذه الكثرة تكدّر عليهم سعادتهم .

على أن للطبيعة الإنسانية سُنَنَها التى لا تتبدل ؛ وهؤلاء الصوفية الذين نفضوا أيديهم من الدنيا ومن المحسوسات ، كثيراً ما يحلّقون عند بيان أحوالهم ، وحتى سنّ عالية ، فى سماه من التصورات الحسية إلى درجة ليس فوقها درجة .

ولا نعجب بعد هذا أن نجد كثيراً منهم لم يحفلوا بالنظر فى علوم العقائد ، وأن أخلاق الزهاد كثيراً ما انقلبت شر منقلب (١) .

على أن تَتَبُّع نشأة التصوف بالتفصيل هو من الأبحاث التى تتصل بتاريخ الدين أكثر من اتصالها بتاريخ الفلسفة ؛ هذا إلى أن ما أخذه أهل التصوف من عناصر فلسفية نجده عند فلاسفة الإسلام الذين سنتكلم عنهم فيما بعد .

---

(١) وربما يقصد المؤلف ما يحكى من أن بعض الصوفية يزعمون أنهم يصلون إلى درجة ترتفع فيها عنهم التكاليف ، وتحل لهم المحرمات ، وليس هذا من مبادئ الصوفية المحققين فى شىء .

٤ — الأدب والتاريخ

١ — الأدب :

تكوّن شعرُ العرب وطريقتهم فى كتابة التاريخ ، مستقلّين عن القواعد الثابتة المتداولة بين العلماء؛ ولكن بمرور الأيام لم يسلم الشعر ، كما لم يسلم التاريخ ، من تأثير العوامل الأجنبية ، ولنكْتف هنا بملاحظات قليلة تؤيد هذا الرأى .

لم يكن ظهور الإسلام بين العرب سبباً فى قطع الصلة بينهم و بين ما ورثوا من شعْر ؛ خلافا لما فعلته النصرانية فى الشعوب الجرمانية . وكان الأدب غير الدينى حتى فى أيام الأمويين يَضُمُّ حِكَماً كثيرة ، بعضها مأخوذ من الشعر العربى القديم ، وكانت تزاحم تعاليم القرآن . وكان خلفاء بنى العباس كالمنصور والرشيد والمأمون أوْفرَ حظا فى الثقافة الأدبية من شرلمان . ولم يكن تأديبُهم لأبنائهم مقصوراً على دراسة القرآن ، بل كانوا يجمعون إلى ذلك معرفةَ سِيَرِ الشعراء الأقدمين ، ومعرفةَ تاريخ الأمة العربية .

وكان الخلفاء يُقرّبون إليهم أهل الشعر والأدب و يُغدِقُونَ عليهم من العطايا ما يليق بفخامة ملكهم . وهنا ، فى قصور الخلفاء ، تأثر الأدبُ بالثقافة العلمية وبالنظر الفلسفى ، و إن كان التأثر سطحيا فى أغلب الأحوال . و يتجلى هذا بنوع خاص فيما رُوِى عن الشعراء من أقوال تدل على روح الشك ، ومن سخرية بأقدس الأشياء ، كما يتجلى فى تمجيدهم للشهوات الحسية . ولكننا نجد ، إلى جانب هذا حِكَما ونظراتٍ جِدّية وآراء صوفية ، تدخل جميعاً فى الشعر العربى ، الذى كان فى أول الأمر واقعياً مطبوعا بطابع الرزانة والاتّزان ؛ وحل محل ما كان فى الشعر من جمال طبيعى وغضارة حسّية فى تصوير الأشياء ، فنونُ البديع المُملّة ، من تلاعب بالمعانى والأخيلة والإحساسات ، بل بالألفاظ الجوفاء والأوزان والقوافى .

٢ — أبو العتاهية ، المتنبى ، أبو العلاء ، الحريرى :

فأما أبو العتاهية[١] (٧٤٨ — ٨٢٨ م) فهو شاعر غير محبوب الروح فى شعره ؛ وهو

(١) هو أبو إسحاق إسماعيل بن القاسم بن سويد بن كيسان العنزى المعروف بأبى العتاهية ؛ ولد =

فى هذا الشعر لا يكاد يفتر عن الحديث فى الحب التعس ، وفى الحنين إلى الموت ؛ وتتلخص فلسفته فى أن يُسَيِّر الإنسان عقله بحذر وارتياب ، وأن يجعل الزهدَ خيرَ واقٍ له من الآثام[١] .

على أن الذين عندهم شيء من الفهم للحياة ولهم قدرة على أن يتذوقوا شعر الطبيعة لا يسرهم الكثيرُ مما لأبى العتاهية من شعر يدعو فيه إلى الإعراض عن الدنيا ، كما أنهم لا ترضيهم أشعار المُتَنَبِّى[٢] (٩٠٥ — ٩٦٥ م) التى هى من حيث صورتها أشبه بالحِكَم والأمثال المأثورة ، ولكنها من حيث موضوعها شديدة الثقل على النفس ؛ هذا مع أن المتنبى يُعتبر أكبر شعراء العربية غيرَ مدافع .

وكذلك غلا البعض فى رفع شأن أبى العلاء المعرِّى[٣] (٩٧٣ — ١٠٥٨ م) ، فعدوه شاعراً فيلسوفا ، وجعلوه فى مكانة لا يستحقها . نعم ، لأبى العلاء فى بعض الأحيان آراء معقولة ، وفى بعض أشعاره روح خليقة بكل احترام ؛ ولكنها ليست فلسفة ، وليس القالب الذى صيغت فيه ، بما فيه من تكلُّف وبأنه فى كثير من الأحيان لا يبعد عن التعبيرات العادية الجارية غير الممتازة ، بالذى يسمو إلى منزلة الشعر .

ولو أن أبا العلاء عاش فى ظروف خير من التى عاش فيها (كان ضريراً ولم يكن غنيا) لكان من المحتمل أن ينتج ، كلغوى أو مؤرخ ، شيئا فى ميدان النقد الأولى العادى للواقع . وهو ، بدلا من أن يدعو إلى محبة الحياة ، دعا إلى الزهد فى ملذاتها ؛ وكان مُتَبَرِّمًا

= عام ١٣٠ هـ وتوفى عام ٢١١ أو ٢١٣ هـ . ابن خلكان ج ١ ص ٨٩ — ٩٠ . وأبو العتاهية من مقدمى المولدين فى طبقة بشار وأبى نواس . ولعله كما قال Oestrup فى دائرة المعارف الإسلامية أول شاعر فيلسوف فى أدب العرب .

(١) فى ديوانه كثير من هذا المعنى .

(٢) هو أبو الطيب أحمد بن الحسين بن الحسن بن عبد الصمد الجعفى الكندى المعروف بالمتنبى ، ولد فى الكوفة عام ٣٠٣ هـ وتوفى عام ٣٥٤ هـ .

(٣) هو أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان بن محمد بن سليمان المعرى ، ولد بمعرة النعمان فى عام ٣٦٣ هـ توفى عام ٤٤٩ هـ ، وهو شاعر فيلسوف زاهد متشائم أوصى أن يكتب على قبره .

هذا جناه أبى علىّ وما جنيتُ على أحد

وقد عنى الأستاذ A. von Kremer بنشر كثير من أشعاره الفلسفية فى كتابه : Ueber die Philosophischen Gedichte des Abul' Ala al Ma'arry, Wien, 1880.

بالأحوال السياسية بوجه عام ، و بآراء العامة فى الدين[1] ، و بمزاعم الخاصة فى العلم ، مبيّنا للعيوب ؛ غير أنه لم يستطع أن يأتى فى ذلك بجديد .

و يكاد أبو العلاء يكون خِلْوا من الموهبة التى تجعل صاحبها قادراً على ربط الأشياء بعضها ببعض . لقد كانت له مقدرة على التحليل ، أما التركيب فلبست له عليه مقدرة .

وتعاليم أبى العلاء عقيمة ، وعلمه كشجرة أصلها فى الهواء ، كما قال هو فى بعض رسائله ، وإن لم يقصد أن يقول ذلك عن نفسه .

عاش أبو العلاء من غير أن يقرب النساء قط[2] ؛ وكان نباتيا ، مما يليق بفلاسفة التشاؤم ؛ وهو يقول فى قصائده :

سألتُ رجالا عن مَعَدٍّ ورهطه ... وعن سَبَإٍ ما كان يَسْبى ويَسْبَأ
فقالوا : هى الأيام ، لم يُخْلِ صرفُها ... مليكا يُفدَّى أو تقيًا يُنبَّأ
أرى فلكا مازال بالخلق دائراً ... له خبرٌ عنا يُصانُ ويُخْبَأ

إنما هذه المذاهب أسبا ... بٌ لجذب الدنيا إلى الرؤساء
أفيقوا أفيقوا يا غواةُ ! فإنما ... دياناتكم مكرٌ من القدماء
أرادوا بها جمع الحطام ، فأدركوا ... وبادوا ، وماتت سنةُ اللؤماء

إنَّ الشرائعَ ألقتْ بيننا إحَنًا ... وأودعتنا أفانين العداوات

فلتفعل النفسُ الجميلَ لأنه ... خيرٌ وأحسنُ لا لأجل ثوابها

وكان إلى جانب هؤلاء الشعراء أدباء ظرفاء لهم فلسفة عملية ، فاستطاعوا أن يفهموا الحياة

---

(١) يقول أبو العلاء :

أرى عالماً يرجون عفو مليكهم ... بتقبيل ركن واتخاذ صليب

ويقول : تزيوا بالتصوف عن خداع ... فهل زرتِ الرجال أو اعتبتِ
وقاموا فى تواجدهم ، فداروا ... كأنهم غمالٌ من كُمَيْت

(٢) قال أبو العلاء :

لو أن بَنى أفضل أهل عصرى ... لما آثرت أن أحظى بنسل

وقال : وأرحتُ أولادى فهم فى نعمة الـ ... ـعدم التى فضلت نعيم العاجل

وليرجع القارئ إلى أشعار أبى العلاء الفلسفية التى جمعها فوق كريمر فى كتابه المتقدم الذكر ، وليرجع خصوصا إلى لزومياته .

ويجعلوا لأنفسهم شأناً واسماً فيها ؛ وكأنهم عملوا بمقتضى الرأى الحكيم النافع الذى أفصح عنه مدير المسرح فى رواية فاوست للشاعر الألمانى جوته (Goethe) : « إذا كان الأديب متنوع المادة أتى بما يسُرّ الكثيرين »[١].

والحريرى (١٠٥٤ — ١١٢٢ م)[٢] أحسن من يمثل هذا الطراز من الأدباء ؛ فنرى بطَلَهُ أبا زيد السروجي الشحاذ المتجوِّل يعلمنا أسمى حكمته فى هذه الأبيات.

عِشْ بالخِداعِ ! فأنتَ فى دهرٍ ، بَنُوه كأُسْدِ بِيشهْ
وأدِرْ قناةَ المكر حتى تستديرَ رحى المعيشهْ
وصِدِ النسورَ ! فإنْ تعذَّ رَ صيدُها ، فاقنعْ بريشهْ
واجْنِ الثمار ! فإن تَفُتْكَ فَرِضْ نفسك بالحشيشهْ
وأرِحْ فؤادك ، إنْ نَبَا دهرٌ ، من الفِكَرِ المُطيشهْ
فتَغَايُرُ الأحداث يُؤْ ذِنُ باستحالةِ كلِّ عيشهْ[٣]

٣ — التراث التاريخي :

ويمتاز مؤرخو العرب الأقدمون ، كما يمتاز شعراؤهم ، بالقدرة على إدراك الجزئيات إدراكا دقيقاً ؛ ولكنهم لم يقدروا على ربط الحوادث برباط جامع لها . ولما اتسعت امبراطوريتهم اتساعا عظيما اتسع أفق نظرهم ، واجتمعت لديهم أوّلَ الأمر مادةٌ غزيرة . وازدادت معارفهم فى التاريخ والجغرافية بما كانوا يقومون به من أسفار لجمع الأحاديث ، أو لإدارة الدولة ، أو لمجرد حب الاستطلاع فوق ما ازدادت بسفرهم للحج وحده . وقد كوّن العرب مناهج خاصة بهم فى تمحيص الروايات المأثورة باعتبارها مصدراً للمعارف ؛ وأظهروا مهارة فى تقسيم موضوعات بحثهم الواسعة إلى أقسام كثيرة ، وتقسيم هذه إلى أقسام أخرى وهلم جرًّا ، على نحو ما أظهروا فى النحو . وكان حظ هذا التقسيم من كثرة التفريعات

---

(١) Wer vieles bringt, wird manchem etwas bringen.

(٢) هو أبو محمد القاسم بن على بن محمد بن عثمان الحريرى البصرى ، صاحب المقامات المشهورة ، ولد عام ٤٤٦ هـ وتوفى عام ٥١٥ أو ٥١٦ هـ بالبصرة .

(٣) ختام المقامة الثامنة والأربعين ؛ ويشير المؤلف إلى ترجمة ريكرت للمقامات : Rückerts Uebers. d. Makamen II, S. 219.

والالتواءات دون حظه من الوضوح . ومن هذا نشأ لهم مذهبٌ فى منطق التاريخ ، بدا فى عين الشرق أجمل من منطق أرسطو بما فيه من صلابة فى البناء . ولم يمحِّص العربُ أخبارهم الموروثة من الناحية العملية بقدر ما قالوا نظريا ؛ ومع هذا فقد كان الكثيرون يعوِّلون عليها تعويلَهم على المشاهدة ، وكانوا يرجحونها على حكم العقل ، لأنه قد يسهل أن يسلم بنتائج غير صحيحة .

وكان بين المؤرخين دائما قومٌ يذكرون الروايات المتعارضة من غير تشيُّع . وكان آخرون ، مع ما أظهروا من مراعاة لمطالب الحاضر وروحه ، لا يترددون فى الحكم على الماضى أحكاماً يتفاوت حظها من الدعم . فكثيراً مايسهل على الإنسان أن يتعلم الحكمة من تاريخ الحوادث الماضية أكثر مما يسهل عليه ذلك من حياته التى يحياها .

وظهرت مواضيعُ للبحث جديدة ، ونشأت مناهج جديدة لتناولها ؛ ودخل فى الجغرافية بعضُ الفلسفة الطبيعية ، كالجغرافيـة المناخية مثلا ؛ وصار موضوع التاريخ شاملا للحياة العقلية والعقائد والأدب والعلم . وكان إلمام العرب بأحوال بلاد غيرهم وأمم غير الأمة العربية مما دعاهم إلى مقارنة بعضها ببعض من شتى الوجوه ؛ فدخل فى التاريخ عنصر دولى ، أعنى مُبْرِزاً لقيمة الإنسان وحضارته وثمرات عقله[1] .

٤ — المسعودى والمقدسى :

والمسعودى المتوفى حوالى ٩٥٦[2] يمثل هذه النزعة الإنسانية ؛ وهو يُعنى بكل ما هو إنسانى ، ويفهمه حق الفهم ؛ يأخذ العلم عمن يلقى من الناس ، أنّى وجدهم ، ولذلك فإن قراءة الكتب التى كان يملأُ بها وحدته ، كانت ذات ثمرة .

لم يكن المسعودى بالذى تروقه وتستهويه الحياة العملية أو الاعتقادية بما فيهما من ضيق ، ولا راقه شىء من آراء الفلاسفة الخيالية ؛ وهو قد عرف الناحية التى استطاع الإجادة فيها ؛

(١) انظر ماقاله ابن خلدون فى أوائل مقدمته عن التاريخ ، وارجع إلى الفصل الخاص بابن خلدون فى آخر هذا الكتاب .

(٢) هو أبو الحسن على بن الحسين المسعودى المؤرخ الشهير المتوفى عام ٣٤٦ هـ ، فوات الوفيات لابن شاكر (المتوفى عام ٧٦٤ هـ) ج ٢ ص ٢ طبعة بولاق ١٢٩٩ هـ . وانظر ما كتب عنه فى دائرة المعارف الإسلامية .

فعُنى بالتاريخ ، وكان يجد فى دراسته سلوى وشفاء لنفسه حتى آخر أيامه ، حينما كان فى مصر غريباً عن وطنه .

والتاريخ ، عند المسعودى ، هو العلم الجامع ؛ هو فلسفته التى تبين حقيقة ما كان وما هو كائن . وهو يجعل موضوعه شاملا لحكمة الدنيا ولتاريخها ؛ ويقول إنه لولا التاريخ لبادت آثار العلوم منذ زمان بعيد ، لأن العلماء عرضة للزوال ؛ ولكن التاريخ هو الذى يدوّن ما تجود به عقولهم ، فيحفظ صلة الماضى بالحاضر ؛ وهو ينبئنا بآراء الناس ، ويقص علينا ما وقع من حوادث دون تشيّع . على أن المسعودى يترك للقارئ اللبيب ربطَ الحوادث بعضها ببعض ، كما يترك له البحث عن آراء المؤلف نفسها .

وجاء بعد المسعودى عالِمٌ من علماء الجغرافية ، هو المَقْدِسى أو المُقَدَّسى الذى نبغ حوالى عام ٩٨٥ م [١] ؛ وهو عالم جدير بالذكر وبعظيم التقدير ، جال فى بلاد كثيرة ، واضطلع بمختلف الأعمال ليتعرف حياة العصر الذى عاش فيه ؛ فهو رجل يمثل طراز أبى زيد السروجى (انظر ب ٢ ف ٤ ق ٢) أصدق تمثيل ، ولكنّ له غايةً وضعها نصب عينيه .

يبتدئ المقدسى فى عمله العلمى بالنقد والتمحيص ، فيأخذ بالعلم الذى يُكتسب من البحث والاستقصاء عن الشىء لا بما يُؤخذ من الإيمان بالموروث أو يُحصّل بمجرد الاستدلال المنطقى ؛ وهو يعتبر أن ماجاء فى القرآن من حقائق الجغرافية إنما هو كذلك ليتفق مع ضيق معارف العرب ودائرة نظرهم ؛ فقد أراد الله أن يخاطبهم على قدر معارفهم .

يصف المقدسى أحوالَ البلاد والأمم التى رآها بعينى رأسه وصفاً بريئاً من التشيّع والتحامل ؛ وكان يتوخى المعارفَ التى يصل إليها بمشاهدته الخاصة ، ويضعها فى المكان الأول ؛ ويضع فى المرتبة التى تليها ما يأخذه عن العلماء الثقات ؛ ويضع بعد هذا ما يجده فى الكتب .

ونحن نقتبس العبارات الآتية مما يصف المقدسى به نفسه ، إذ يقول فى مقدمة كتابه : « وما تمّ لى جمعُه إلا بعد جوَلانى فى البلاد ، ودخولى أقاليم الإسلام ، ولقائى العلماء ،

---

(١) هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبى بكر البناء الشامى المقدسى المعروف بالبشارى الذى عاش على وجه التقريب بين عامى ٣٣٦ ، ٣٨٠ هـ — انظر ما كتب عنه فى دائرة المعارف الإسلامية والفصل الخاص بالجغرافية فى الجزء الثانى من كتاب الحضارة الإسلامية .

وخِدمتى الملوك ، ومجالسة القضاة ، ودَرْسى على الفقهاء ، واختلافى إلى الأدباء والقراء وكَتَبَة الحديث ، ومخالطة الزهاد والمتصوفين ، وحضور مجالس القُصَّاص والمذكِّرين ، مع لزوم التجارة فى كل بلد ، والمعاشرة مع كل أحد ، والتفطن فى هذه الأسباب بِفَهْمٍ قوى حتى عرفتها … ودورانى على التخوم حتى حرَّرْتُها … وتفتيشى عن المذاهب حتى علمتها ، وتفطّنى فى الألسن والألوان حتى رتبتها … مع ذوق الهواء ، ووزن الماء ، وشدة العناء ، وبذل المال ، وطلب الحلال ، وترك المعصية ، ولزوم النصح للمسلمين بالحِسْبَة ، والصبر على الذل والغربة ، والمراقبة لله والخشية ؛ بعد ما رَغَّبْتُ نفسى فى الأجر ، وطمّعتها فى حسن الذكر ، وخوّفتها من الاثم ، وتجنّبت الكذب والطغيان ، وتحرّزت بالحجج من الطعان ؛ ولم أودعه المجازَ والمحال ، ولا سمعت إلاّ قول الثقات من الرجال »[1] .

وهو يقول عن نفسه فى موضع آخر من كتابه :

« فقد تفقّهتُ وتأدّبتُ ، وتزهّدت وتعبّدت ؛ . . . وخطبت على المنابر ، وأذّنت على المنائر ، وأممت فى المساجد ؛ وأكلت مع الصوفية الهرائس ، ومع الخانقائيين الثرائد ، ومع النواتى العصائد . . . وسحت فى البرارى ، وتهت فى الصحارى ؛ وصدقت فى الورع زمانا ، وأكلت الحرام عيانا ؛ وملكت العبيد ، وحملت على رأسى بالزنبيل ، وأشرفت مراراً على الغرق ، وقُطع على قوافلنا الطرق . . . وسُجنت فى الحبوس وأُخذت على أنى جاسوس ، ومشيت فى السمائم والثلوج ، ونزلت عرصة الملوك بين الأجلّة ، وسكنت بين الجهال فى محلة الحاكة ؛ وكم نلتُ العزّ والرفعة ، ودُبِّر فى قتلى غير مرة ؛ وكُسيت خلع الملوك ، وأمروا لى بالصلات ، وعريت وافتقرت مرات » ؛ (أحسن التقاسيم ص ٤٤) .

لقد اعتدنا فى هذه الأيام أن نصوّر لأنفسنا الشرقى رجلا مخلصاً لما ورث عن آبائه من عقيدة وعُرْف ، مطمئنا إلى التأمل ساكناً إليه ؛ ولكن هذا التصوّر غير صحيح تماما ، وهو لا ينطبق على حال المسلمين الآن ، وهو أقل من ذلك بكثير انطباقاً عليهم فى القرون الأربعة الأولى ، أيام كانوا يطمحون إلى الاستحواذ على ما كان فى الدنيا من خيرات مادية ، بل على كل ما أثمره العقل الإنسانى .

(١) أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم ، طبعة ليدن ١٩٠٦ ص ٢ — ٣ ؛ قارن ص ٨ ، ٤٣ ، ٤٧ . ويشير المؤلف هنا إلى v. Kremer : Kulturgesch. des Orients, II, S. 429 ff.

٣ – الفلسفة الفيثاغورية

١ – الفلسفة الطبيعية

١ – مصادرها :

أخذ العربُ عناصرَ فلسفتهم الطبيعية من مؤلفات أوقليدس و بطليموس و بقراط وجالينوس ، ومن بعض كتب أرسطو ؛ وأخذوها – إلى جانب هذا – من كتب كثيرة ترجعُ إلى المذهبيْن الفيثاغورى الجديد والأفلاطونى الجديد . وهذه الفلسفة الطبيعية هى فلسفةٌ من النوع الذى يشيع بين عامة الناس وسوادهم ؛ وقد نالت قبولا لدى الشيعة ولدى غيرهم من الفِرَق ؛ وأكبرُ مَنْ عمل على نشرها بينهم صابئةُ حرّان[١] ؛ وبمرور الزمان لم يقتصر تأثيرُها على مجالس الملوك ، بل تعدّى هذه المجالس إلى طائفة كبيرة من المثقّفين وأنصاف المثقّفين . وكذلك أُخذت أجزاء مُتفرِّقة من هذه الفلسفة ، من مؤلفات أرسطو ، « صاحب المنطق » ، مثل كتاب « الآثار العلوية » ، وكتاب « فى العالم » الذى نُسِبَ إليه ، وكتاب « الحيوان » ، وكتاب « النفس » وغيرها ؛ ولكنَّ روحَ هذه الفلسفة مصطبغ بتعاليم أفلاطون ، ممتزجة بالمذهب الفيثاغورى ، و بتعاليم الرواقيين ومن جاء بعدهم من علماء التنجيم والكيمياء .

وقد تشوّف الإنسان ، بدافع من نزعة التديّن ، و بما فى طبيعته من حب الاستطلاع ، إلى أن يقرأ أسرارَ الخلق منشورةً فى كتاب الخلق ، وذهب الناسُ فى البحث إلى أبعد مما كانت تتطلّبه حاجاتُهم العملية التى لم تكن تستلزم إلا قليلا من علم الحساب ، ينتفعون به فى تقسيم الفرائض[٢] ، وفى شؤون التجارة ، إلى جانب قليل من علم الفَلَك يضبطون به مواقيت العبادات ؛ وسارع الناسُ يجمعون الحِكمةَ من كل صَوْب ؛ وتتجلّى فى هذا نزعةٌ

(١) انظر تعليق ص ١٩ مما تقدم .
(٢) هى الأنصبة فى الميراث .

عبّر عنها المسعودى أدقّ تعبير ، حيث قال : « الواجب ألاّ يوضَعَ إحسانُ مُحسن ، عدوًّا كان أو صديقاً ، وَأَنْ تُؤخَذ الفائدةُ من الرفيع والوضيع »[١] . بل يُروَى أن علىّ ابن أبى طالب (رضى الله عنه) قال : « الحِكمةُ ضالّةُ المؤمن ، فَخُذْ ضالّتَك ، ولو مِنْ أهلِ الشِرْك »[٢] .

٢ — علوم الرياضيات :

وفيثاغورس هو أستاذ العرب فى الرياضيات . نعم ، قد اختلطت بالعناصر اليونانية عناصرُ هندية ؛ ولكن الإسلاميين فى معالجتهم لمسائل البحث تأثّروا بنزعة المذهب الفيثاغورى الجديد . وكان يُقال إنّ الإنسان لا يكون فيلسوفاً ، ولا طبيباً حاذقاً إلا بدراسة فروع الرياضيات[٣] ، كالحساب والهندسة والفلك والموسيقى . وكانوا يضعون الحساب فى مرتبة أعلى من الهندسة ، لأن الحساب أقل تعلقاً بالحِسّ ، وأحرى أن يدنوَ بالعقل من جوهر الأشياء ، حتى كان تفضيلهم له مما يَسّر للخيال التلاعبَ الغريب بالأعداد . و بديهى أن يكون الله عندهم هو الواحد الأكبر الذى عنه يَصْدُرُ كلُّ شىء ؛ وهو ليس عدداً ، بل هو خالق العَدَدِ[٤] ؛ على أنه كان للأربعة ، وهو العدد الدّال على العناصر وغيرها ، مكانٌ خاصٌّ عند الفلاسفة الطبيعيين ، وسرعان ما صاروا لا يتكلّمون عن شىء فى العلويات أو السفليات ، أو يكتبون عنه إلا بكلام ذى أربع جمل ، أو برسائل ذات أربعة أقسام .

وكان الانتقالُ من الرياضيات إلى الفلك والتنجيم سريعاً هيّناً ، وقد أصلح منجمو بنى أمية ما انتهى إليهم من طُرق التنجيم الشرقية القديمة ، ثم صارت أكثر إتقاناً على أيدى مُنَجّمى العباسيين .

وأدى التنجيم إلى آراء تُعارض العقيدة الدينية ، فلم يَنَلْ تأييدَ حُماة الدين ؛ ذلك أنه لم يكن عند المؤمن من أنواع التقابل إلا ما يكون بَيْنَ : الله والعالم ، أو بين هذه الحياة

---

(١) انظر مروج الذهب ج ٧ ص ١٦٤ طبعة باريس .
(٢) انظر المصدر نفسه .   (٣) انظر الكندى قسم ٣ .
(٤) راجع نشرتنا لكتاب الكندى فى الفلسفة الأولى ، ضمن رسائله الفلسفية . وفى هذا الكتاب يثبت الكندى ، بعد كلام طويل ، أن الله هو الواحد الحق ، مُبْدِع كل شىء ؛ ويذكر صفاته .

والحياة الآخرة ؛ أما عند المُنجّم فهناك عالمان : عالم علوى ، وعالم سفلى ؛ أما الله وأما الحياة الآخرة فكانا بعيدين عن ميدان بحثه .

وكان اختلاف النظر إلى علاقة الأجرام السماوية بما تحت فَلَك القمر من موجودات مُؤدّيا إمّا إلى ظهور عِلْم فلك قريب إلى فهم العقل ، أو إلى عِلْم تَنْجيم ، امادّته الأوهام. ولم يَنْجُ من أوهام المنجمين النجاةَ التامّة إلا قليلون ؛ لأنه طالما كان مذهب بطليموس مسيطراً على العلم فى ذلك العهد كان أسهل على الرجل الذى لم يَنَلْ أقلّ نصيب من الثقافة أن يَسْخَر مما فى أحكام النجوم من سخف مما كان ذلك على الباحث المثقف ؛ فقد كان يشقّ على المثقف أن يتغلب على ذلك ؛ [لأنه كان يعرف مذهب بطليموس الذى كان أساس علم أحكام النجوم] ، فكان يرى أنّ الأرض بما عليها من أحياء نتيجةٌ لفعل القوى السماوية ، ونورٌ منبعث من النور العلوى ، وصدى للانسجام الأزلى بين الأفلاك ؛ أما الذين كانوا يعتقدون أن لعقول الكواكب والأفلاك تَخَيُّلاً وإرادةً ، فقداعتبروها مُوكَّلة بالعناية الإلهية ، ونسبوا الخيرَ والشرَّ إلى فِعلها ، وحاولوا التَّنَبُّؤ بحوادث المستقبل من مواقع أجرامها التى تؤثّر فيما على وجه الأرض طِبْقًا لنواميس ثابتة .

ولا ريب أن البعض كانوا يرتابون فى هذه العناية الثانوية الموكَّل بها للكواكب ؛ وهم فى هذا يَسْتَنِدُون إلى أدلّة مرجعُها التجربةُ الحسية والعقلُ ، أو إلى مذهب أرسطو فى أن الكائناتِ السماويةَ السعيدةَ عقولٌ مفكِّرة مجرّدة مُنزّهةٌ عن التخيُّل والإرادة ؛ فهى منزهةٌ عن كل متعلقات الحس الخاصة ، بحيث يكون تأثيرُ عنايتها مُتَّجهاً إلى خير المجموع لا إلى خير الجزئيات .

٣ — العلوم الطبيعية :

جمع علماء المسلمين كثيراً من المادة فى ميدان العلم الطبيعى ، ولكنهم لم يتوصلوا إلى تناول ما جمعوه تناولاً علميا صحيحا إلا فى النادر ؛ وجروا فى فروع العلم الطبيعى على الأساليب الموروثة .

ونحن لا نستطيع فى هذا المقام أن نَتَتَبّع نشوء هذه الفروع ونموّ بنائها .

وقد أرادوا أن يتعمّقوا فى فهم حكمة الخالق وأفعال الطبيعة ، التى كانت تُعْتَبَرُ عندهم

قوّة أو فيضاً من النفس الكُلّيَّة للعالم ؛ فشرع علماء الكيمياء فى إجراء تجاربهم ، وامتحن السحرة ما لطلسماتهم السحرية من خصائص ، وبحث الباحثون فى تأثير الموسيقى فى نفس الإنسان والحيوان ، ونظروا فى ملامح الإنسان الظاهرة التى تدُل على حالته النفسية ، بل حاولوا تعليلَ عجائب حياة النوم والأحلام وعجائب العرافة والنُّبوءة وغير ذلك .

وكان محور البحث بالطبع هو الإنسان ، وهو العالم الأصغر الذى اعتبروا أنه تنطوى فيه قوى العالم وعناصرُه كلُّها ؛ وقد اعتبروا أن حقيقة الإنسان وماهيته هى النفس ، وجعلوا علاقتها بالنفس الكُلّيَّة للعالم وما يُخَبِّئُهُ لها المستقبل موضوعيْن للبحث ؛ ونظروا كثيراً فى قوى النفس أيضا ، وفى تعيين مراكزها فى القلب أو الدماغ ؛ فالتزم البعضُ مذهبَ جالينوس ، وجاوزه آخرون ، فقالوا بخمس حواس باطنة تقابل الخَمسَ الظاهرة ، وهى نظرية كانت تُرَدُّ ، مع ما شاكلها من أسرار الطبيعة ، إلى بليناس الطوانى (Apollonius von Tyane) .

ولا جرم أن يذهب الباحثون عند مادرسوا الرياضيات والطبيعيات ، إزاء الدين ، مذاهبَ متباينةً كل التباين ؛ ولم تكد العلوم الرياضية ، وهى المسماة علوم التمهيد (العلوم التعليمية) ، تستقل بنفسها ، حتى تزايد خطرُها على الدين ؛ إذْ سَهُل أن تنضم إلى علم الفلك نظريةُ قِدَم العالم وما يتصل بذلك من القول بوجود مادة قديمة متحرِّكة منذ الأزل ؛ وإذا كانت حركةُ الأفلاك قديمةً ، فالتغيراتُ التى تحدث على الأرض قديمةٌ أيضاً ؛ ولما قال البعض إن جميع عوالم الطبيعة قديمة ، فقد ذهب البعض إلى أن النوع الإنسانى قديم ، وهو يجرى فى دائرة خاصة به . وإذاً فلا جديد فى العالم ؛ وآراء الناس وأفكارُهم لا تَفتأ تتردَّد ، شأنها شأن كل ما فى الوجود ؛ وكل ما قد يفعله الناس أو يقولونه أو يعرفونه ، فقد كان من قبل ، وسيكون من بعد .

وقيل فى ذلك أحسنُ ما يقال من الكلام وضروب التَّشَكِّى من دوران الأشياء والزمان ، من غير أن يكون ذلك سبباً فى تقدم العلم .

٤ — علم الطب :

وظهر أن علمَ الطب أكبرُ نفعاً ؛ وقد عُنى به الخلفاء لأسباب غنيَّة عن البيان . وكانت

عناية الملوك بالطب لذاته من أكبر الأسباب التى جعلتهم يعهدون إلى كثير من المترجمين بنقل كتب اليونان إلى اللسان العربى[1] . فلا عجب بعد هذا أن يظهر فى الطب تأثير النظريات الرياضية والطبيعية والمنطقية أيضاً ؛ فبينما كان الطبيبُ إلى ذلك العهد يكتفى بما انتهى إليه من التعاويذ السحرية ومن وسائل أخرى محّصتها التجاربُ ، إذا بالمجتمع الجديد الذى نشأ فى القرن التاسع (الثالث الهجرى) يوجب على الطبيب معرفة الفلسفة ؛ فصار يجب عليه الإلمام بطبائع الأغذية والأطعمة والأدوية وأمزجة الجسم ؛ وكان يَلزمُه ، فوق هذا ، أن يُلِمّ بفعل الكواكب فى كل ما يَعرِض له من حالات . وكان الطبيب أخاً للمُنجِّم ؛ وكان علم المُنجِّم يرغمه على الاحترام له ، لأن موضوع التنجيم أشرفُ من موضوع الصناعة الطبّيّة ؛ وكان على الطبيب أن يتخرّج على أيدى علماء الكيمياء ، وأن يمارس فنه طبقاً لمناهج رياضية منطقية .

ولم يكن أنصار الثقافة فى القرن التاسع (الثالث الهجرى) يقنعون بأن يسير الإنسان فى لغته وعقيدته وأفعاله طبقاً للقياس المبنى على المنطق الصحيح ؛ بل كان يجب عليه أيضاً ، فى رأيهم ، أن يتداوى بمقتضى القياس .

وكانت أصول الطب تُبحَث فى مجالس العلم بقصر الواثق (٢٢٧ — ٢٣٢ هـ = ٨٤٢ — ٨٤٧ م) إلى جانب مسائل الكلام والفقه . وقام بحثٌ ، بمناسبة كتاب لجالينوس ، عما إذا كان الطب يستند إلى السنّة المأثورة عن القدماء ، أو إلى التجربة ؛ أو هو يُدرَكُ بأوائل العقل ، أو هو يُؤخَذ من قضايا الرياضيات والعلم الطبيعى بطريق القياس المنطقى[2] .

٥ — الرازى :

وكانت هذه الفلسفة الطبيعية التى أوجزنا الكلام فيها ، هى المفهوم عند علماء القرن التاسع (الثالث الهجرى) من إطلاق لفظ الفلسفة ، وذلك فى مقابل علم الكلام ؛ وكانت هذه الفلسفةُ تُنسَب إلى فيثاغورس ، وبَقِيَت إلى القرن العاشر .

---

(١) انظر ما تقدم فى هامش ص ٢٤ .

(٢) يجد القارىء هذه المحاورة مبسوطة فى كتاب مروج الذهب للمسعودى ج ٨ ص ١٧٢ طبعة باريس .

وكان أكبر ممثليها الرازى الطبيب المشهور (المتوفى عام ٩٢٣ أو ٩٣٢ م)[١]. وُلد الرازى بالرى، وقد تثقف ثقافة رياضية، ثم أقبل على تعلُّم الطب والفلسفة الطبيعية بشغف عظيم. ولكنه كان ينفِر من علم الكلام[٢]. ودرس المنطق، حتى انتهى إلى معرفة أشكال القياس الحَمْلِيَّة، فى كتاب القياس. وبعد أن تولّى تدبير بيمارستان الرى وبغداد شرع فى الأسفار، ونزل فى قصور ملوك كثيرين، منهم منصورُ بن إسحاق السامانى[٣]، وقد وضع باسمه كتابا فى الطب.

كان الرازى يُعظِّم صناعةَ الطب وما تتطلبه من دراسات؛ وهو يُؤْثِر الحكْمة التى

---

(١) هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازى، «طبيب المسلمين غير مدافع»، كما يقول صاعد فى كتابه «طبقات الأمم»، وكانت كتبه الطبية أكبر كتب الطب فى العصور الوسطى، وقد ترجمت إلى اللاتينية، وظل الرازى فى أوروبا حجة فى الطب لاينازع حتى القرن السابع عشر. ويقول ابن أبى أصيبعة إنه توفى عام ٣٢٠ هـ على أن فى تاريخ وفاته خلافاً، فيقول البيرونى مثلا فى رسالته فى فهرس كتب الرازى إنه ولد بالرى لغرة شعبان عام ٢٥١ هـ وتوفى بها لخمس من شعبان ٣١٣ هـ. ويذهب الصفدى فى كتابه «نكت الهميان فى نكت العميان» إلى أنه توفى عام ٣١١ هـ — أما فيما يتعلق بفلسفة الرازى وبالمراجع إلى معرفتها فليرجع القارئ إلى آخر ماظهر عنه، وهو مقالة عنه فى دائرة المعارف الإسلامية تعاون على كتابتها پ. كراوس P.Kraus و س. پينس S. Pines، وكتاب لهذا الأخير ظهر حديثاً خصص فيه مقداراً كبيراً للرازى ويسمى: Beitraege zur islamischen Atomenlehre, Berlin, 1936, S. 34-93، وقد نشرنا هذا الكتاب الأخير بالعربية. على أن پ. كراوس قد نشر الجزء الخاص بالرد على الرازى من كتاب أعلام النبوة، وهو لمؤلف إسماعيلى يُسمى أبا حاتم الرازى. انظر مجلة Orientalia التى تصدر بروما، عام ١٩٣٦ ص ٣٦ — ٥٦، ٣٥٨ — ٣٧٨، كما نشر رسالة البيرونى فى فهرست كتب الرازى (باريس ١٩٣٦)، وفى هذه الرسالة، إلى جانب إحصاء كتب الرازى، شىء عن أخلاقه وحاله وتأثيره وتاريخ حياته. ومن أحسن ما يشار إليها لمعرفة كثير من فلسفة الرازى جزء كبير من كتاب زاد المسافرين لناصر خسرو (طبعة برلين ١٣٤١ هـ)، ورسائل الرازى الفلسفية التى نشرها كراوس بالقاهرة ١٩٣٩؛ وفى هذه الرسالة ضم كراوس ما سبق له أن نشره متعلقا بالرازى وأضاف إلى ذلك أجزاء من كتب الرازى، منتفعاً بما كتبه عنه ناصر خسرو.

(٢) يقول صاعد فى طبقات الأمم إن الرازى لم يوغل فى علم الكلام، ولا علم غرضه الأقصى، فاضطرب لذلك رأيه، وتقلد آراء سخيفة، وذم أقواماً لم يفهم عنهم ولا هدى بسبيلهم؛ وهو إلى جانب تقصيره فى الدين كان يكيد للأديان جميعاً، وكان يطعن فى النبوة؛ وقد رد أبو حاتم الرازى فى كتابه أعلام النبوة على مازعمه الرازى الطبيب من أن النبوة لا تتفق مع الحكمة وأنها السبب فى العداوة والهلاك للبشر، فليرجع القارئ إلى ذلك الكتاب، والراز إذ يطعن فى الأديان والنبوات يعتقد — طبقاً لمذهبه فى حدوث العالم وفنائه — أن النظر فى الفلسفة هو السبيل إلى الخلاص من كدورات المادة ومن آلام هذا العالم.

(٣) هو أبو صالح منصور بن نوح بن نصر بن إسماعيل بن أحمد بن أسد بن سامان صاحب خراسان وما وراء النهر وتوفى عام ٣٦٥ هـ

تضافرت على تكوينها القرون ووعتها بطونُ الكتب ، ويعتبرها خيراً من التجارب التى يكتسبها شخص واحد فى حياته القصيرة ؛ وهو يفضل هذه التجارب على نتائج الاستدلالات المنطقية التى لم تمحّصها التجربة[١] .

يذهب الرازى إلى أن النفس هى التى لها الشأنُ الأول فيما بينها و بين البدن من صلة[٢] ؛ وإن ما يجرى فى نفس الإنسان من خواطر وما تعانيه من آلام يمكن عند الرازى أن يُستشَفّ من خلال الملامح الظاهرة ، ولذلك فقد أوجب الرازى على طبيب الجسم أن يكون طبيباً للروح أيضا ؛ ولذلك وضع قواعد للطب الروحانى ، هى ضرب من التدبير النفسى[٣] . ولم يكن الرازى يحتفل بأوامر الشريعة كتحريم الخمر وما إليه . ويظهر أن نزعته الإباحية[٤] هى التى أدت به إلى التشاؤم . وقد وجد الرازى أن الشر فى الوجود أكثر من الخير[٥] ، وهو يعرّف اللذة بأنها ليست سوى الراحة من الألم[٦] .

ومع أن الرازى كان يُعظّم شأن أرسطو وجالينوس ، فإنه لم يُكلّفْ نفسه مشقّة خاصة للتعمق فى فهم مؤلّفاتهما . وقد اجتهد فى دراسة الكيمياء ، وكان يعتبر أنها صناعة صحيحة تستند إلى وجود مادة أوّليّة ، وأنها صناعةٌ لا غنى للفيلسوف عنها[٧] ؛ بل كان يعتقد أن فيثاغورس وديمقريط وأفلاطون وأرسطو وجالينوس كانوا من المشتغلين بالكيمياء .

---

(١) ارجع إلى طبقات الأطباء ج ١ ص ٣١٤ — ٣١٥ .

(٢) قال الرازى : على الطبيب أن يوهم مريضه الصحة ويرجيه بها ، وإن لم يثق بذلك ، فمزاج الجسم تابع لأخلاق النفس .

(٣) للرازى كتاب فى الطب الروحانى قام بنشره پ . كراوس P. Kraus فى الجامعة المصرية .

(٤) وقد طعن البعض فى الرازى وعابوه واتهموه بأنه حائد عن سيرة الفلاسفة ، فألف فى الدفاع عن نفسه كتاب السيرة الفلسفية (نشره كراوس فى مجلة Orientalia ١٩٣٥ ص ٣٠٠ — ٣٢٩ ثم ضمن رسائل الرازى) ، وقد بين فيه مذهبه فى الأخلاق .

(٥) يقول ابن ميمون فى كتابه « دلالة الحائرين » (ج ٣ فصل ١٢ ص ٨٦) « للرازى كتاب مشهور وسمه بالإلهيات ، ضمنه من هذيانه وجهالاته عظائم ، ومن جملته غرض ارتكبه ، وهو أن الشر فى الوجود أكثر من الخير ، وأنك إذا قايست بين راحة الإنسان ولذاته فى مدة راحته مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع الصعبة والعاهات والزمانات والأنكاد والأحزان والنكبات فيجد أن وجوده ، يعنى الإنسان ، نقمة وشر عظيم » .

(٦) انظر كتاب زاد المسافرين لناصر خسرو ص ٢٣١ — ٢٣٥ ؛ واللذة ، كما يمكن معرفتها من هذا المصدر ، هى نتيجة رجوع إلى الحالة الطبيعية التى كان اضطرابها سبباً فى ألم .

(٧) يقول الرازى : أنا لا أسمى فيلسوفا إلا من كان قد علم صناعة الكيمياء ، لأنه قد استغنى عن التكسب من أوساخ الناس ، وتنزه عما فى أيديهم . وله كتب فى الصنعة والدفاع عنها . ولكن =

وقد خالف الرازى أصحابَ أرسطو بقوله إن الجسم يحوى فى ذاته مبدأ الحركة[١] ؛ ولو أن رأى الرازى هذا وجد مَنْ يُؤْمِنُ به وَيُتِمُّ بناءَهُ لكان نظريةً مُثْمِرَةً فى العلم الطبيعى.

ومذهب الرازى فيما بعد الطبيعة يقوم على النظريات القديمة التى كان معاصروه يَنْسُبونها إلى أنكساغوراس وأنباذوقليس ومانى وغيرهم. ورأسُ مذهبه خمسُ مبادئ قديمة هى : البارئ تعالى ، والنفس الكُلِّيَّة ، والهيولى الأولى ، والمكان المطلق ، والزمان المطلق ؛ وهى المبادئ التى لا بد منها لوجود هذا العالم . فالإحساسات الجزئية تدل على الهيولى بالمعنى المطلق ؛ والجمع بين محسوسات مختلفة يستلزم المكان ؛ وإدراك ما يختلف على المادة من أحوال وتغيُّر يستلزم القول بالزمان ؛ ووجود الأحياء بدائنا على وجود النفس ؛ ووجود العقل فى بعض الكائنات الحية وقدرتها على إتقان الصَّنْعة يدلُّ على وجود خالق أَحْسَنَ كل شىء خلقه[٢] .

ومع أن الرازى كان يقول بقدم المبادئ الخمسة ، فهو يقول بوجود خالق ، بل هو يقص علينا حكايةَ الخلق ؛ وَأَوَّل المخلوقات نورٌ روحانى خاص بسيط ، وهو الهيولى أو الأصل الذى تَتَقَوَّم منه النفوس ؛ وهى جواهرُ روحانية نورانية بسيطة ؛ وَيُسَمَّى هذا الأصل

= يؤخذ من كتاب تاريخ حكماء الإسلام لظهير الدين البيهقى (مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٣٦٦٦ ص ٦ — ٧ ، وهو تتمة صوان الحكمة الذى نشر فى لاهور ، ١٣٥١ هـ) أنه ترك الكيمياء وانصرف للطب فاتقنه .

(١) ذكر ابن أبى أصيبعة كتاباً للرازى فى هذا المعنى . وفكرة الرازى هذه فكرة جديدة تعارض الفلسفة القديمة الموروثة ، وهى تشبه ما ذهب إليه ليبنتز فى القرن السابع عشر .

(٢) انظر البيرونى : تحقيق ما للهند من مقولة ، طبعة ليبتزج ، ١٩٢٥ ص ١٦٣ . وقد ساعدت المصادر التى نشرت حديثاً ، والتى أشرنا إليها ، على بيان تفصيل مذهب الرازى فى هذه القدماء الخمسة ؛ فله رأى خاص فى الهيولى ، فهى عنده قديمة ، وكانت موجودة بالفعل قبل أن تتصور بصورة الأجسام ، وهو يسميها الهيولى المطلقة ، وله براهين على قدمها . وعنده أن الأجسام تتألف من أجزاء من الهيولى لا تتجزأ ، ولها مساحة ، ومن أجزاء من الخلاء تتوسطها ؛ والخلاء عنده جوهر موجود بالفعل ؛ ويعلل الرازى إختلاف كيفيات الأشياء وحركاتها على أساس رأيه فى تأليف الأجسام . وللرازى أيضاً مذهبه فى المكان ؛ فهو عنده قديم ، وهو مكان مطلق أو كلى ، هو بمثابة وعاء يحوى أجساماً ، ولا يرتفع وإن ارتفع ما فيه ، ومكان مضاف أو جزئى ، يتعلق بالمتمكن فيه ؛ فإذا لم يكن المتمكن لم يكن مكان . وكذلك الزمان ، فهو : زمان مطلق ، هو المدة والدهر ، وهو قديم ومتحرك غير لابث ؛ وزمان محصور ، هو الذى يعرف من توهُّم حركات الأفلاك . ويجد القارئ تفصيل هذا كله وتفصيل حدوث العالم ومقارنة آراء الرازى بغيرها فى كتاب الدكتور پينيس الذى قدمنا الإشارة إليه .

النورانى أو الهيولى النورانية ، أو العالم العلوى الذى نشأت منه النفوس ، بالعقل أو النور الفائض من نور الله . وَيَتْبَع النورَ ظلٌّ خُلِقَتْ منه النفوس الحيوانيةُ خادمةً للنفس الناطقة.

على أنه قد وُجِد منذ وجود النور الروحانى البسيط موجودٌ مُركَّب ، هو الجسم ؛ ومن ظلِّه تكوّنت الطبائعُ الأربعُ ، وهى : الحارُّ والباردُ واليابسُ والرطبُ . والأجسامُ العلوية والسفلية كلها مؤلفةٌ من هـذه العناصر الأربعة . وهذا كله موجود منذ الأزل ، لم يسبقه زمانٌ ؛ لأن الله لم يزل خالقاً[1] .

ويدل كلامُ الرازى نفسه دلالة بَيِّنة على أنه كان مُنجِّما ؛ وعنده أن الأجرام السماوية مكوّنة من نفس العناصر التى تتكوّن منها الأجسام الأرضية ، وأن هذه دائما عرضةٌ لتأثير تلك .

٦ — الدهرية :

كان الرازى بآرائه هذه ناقداً مُهاجماً فى ناحيتين : فهو من جهة يُهاجم التوحيدَ الإسلامى الذى ينكر أن يكون إلى جانب الله شىء قديم كالنفس أو المادة الأولى أو المكان أو الزمان التى قال بقدمها الرازى . وكان الرازى من جهة أخرى يُهاجم مذهبَ الدهريين الذين لا يؤمنون بخالق للكون .

وكثيراً ما يذكرُ المؤلفون المسلمون مذهبَ الدهرية ، منكرين له بالطبع الإنكارَ

(١) وفى كتاب أعلام النبوة (ص ٥١ وما بعدها) وزاد المسافرين (ص ١١٥) بيانٌ لعلة حدوث العالم عند الرازى ، وهو يختلف عن هذا البيان فالمبادىء الخمسة قديمة ؛ ولكن النفس حركتها شهوةٌ إلى التجلى فى هذا العالم ، ولم تعلم — لجهلها — ما سيلحقها من الوبال إذا هى تجلت ؛ ثم إنها عجزت عما أرادت ، فأعانها البارى على إحداث هذا العالم ، رحمة منه وعلماً منه أنها إذا ذاقت وبال ما اكتسبت عادت إلى عالمها وسكن اضطرابها . وبعد تعلق النفس بالهيولى أرسل الله العقل ، ليوقظ النفس من نومها فى هذا الهيكل الإنسانى ، وليدلها على السبيل إلى عالمها الحقيقى . والوسيلة إلى خلاص النفس من كدورات المادة هى بالنظر فى الفلسفة ؛ والنفوس تبقى فى هذا العالم السفلى حتى تخلص منه كلها بالفلسفة وتعود إلى عالمها . عند ذلك يزول هذا العالم ، وتعود النفس والهيولى إلى الحالة الأولى التى كانت عليها منذ الأزل . وليرجع القارىء إلى تفصيل هذا الرأى والاعتراضات التى وجهت إليه فى كتاب أعلام النبوة وإلى المصادر التى أشرنا إليها . ويبين ناصر خسرو (زاد المسافرين ص ١١٤ — ١١٥) السبب فى اختيار الرازى لهذا الرأى فى الخلق ، رغبة منه فى تجنب ما ينشأ عن القول بالخلق بالطبع أو بالإرادة ، من صعوبات .

الذى يليق بهم كموحّدين ؛ وهو ، وإن كان يظهر أنه صادف قبولا عند الكثيرين ، فإنه لم يَنَلْ نصيراً ذا شأن .

وَيُسمَّى أصحابُ الدهر (ب ١ ف ٢ ق ٢) بالماديين أو الحسيين أو منكرى الخالق أو أهل التناسخ أو نحو ذلك من الأسماء ؛ ولكنا لا نعرف عن آرائهم شيئاً أدق من هذا ، ومهما يكن من الأمر فإن الدهريين لم يشعروا بحاجة إلى ردّ كل ما فى الوجود إلى مبدأ واحد خالق مُنزَّه عن المادة ؛ أما الذين شعروا بهذا فهم فلاسفةُ الإسلام الذين لم يكن لهم محيص عن هذا المبدأ ، لكى تَتَفِق فلسفتُهم بعض الاتفاق مع عقيدة الإسلام . ولم تكن الفلسفةُ الطبيعية لتصلحَ لهذا الغرض ، لأنها كانت تُعنَى بما يجرى فى الطبيعة من حوادث متنوعة أو متضادة فى الغالب أكثر مما كانت تُعنى بالبحث عن علة أولى واحدة لهذا العالم فى جملته . والذى أدرك هذا الغرض أحسنَ مما أدركه غيره هو مذهبُ أرسطو فى الثوب الأفلاطونى الجديد ، لأن هذا المذهب كان يتجه ، فى نظرياته الإلهية المشربة بروح الطريقة المنطقية ، إلى أن يَرُدَّ كل موجود إلى الوجود الأعلى ، أو أن يَشتقَّ الأشياء كلها من مبدإ فعّالٍ أسمى منها جميعاً .

ولكن قبل أن ننتقل إلى الكلام عن هذا الاتجاه الفكرى الذى بدأ فى الظهور منذ القرن التاسع (الثالث من الهجرة) لا بد لنا من أن نتكلم عن محاولة لمزج الفلسفة الطبيعية بتعاليم الدين على نحو جعل من ذلك ما يُعتبر فلسفة للدين ، [تلك هى محاولة إخوان الصفا] .

٢ — إخوان الصفاء بالبصرة[1]

١ — القرامطة :

فى بلاد الشرق ، حيث كان كل دين يكوّن ما يشبه دولة فى داخل الدولة ، كانت الأحزابُ السياسة تظهر دائما فى صورة فِرَق دينية ، إن كانت تريد أن يكون لها أنصارٌ مطلقا .

ومن أصول الدين الإسلامى أنه لا يُميّز إنسانا على آخر ، ولا يُقِرُّ نظامَ الطوائف أو الطبقات الاجتماعية ؛ ولكن للعلم دائما ما للثروة من أثر ، فنشأ عن ذلك أنه بدأت توضع مراتب فى التقوى ودرجاتٌ فى المعرفة ، بقدر ما كانت تسمح بذلك الجماعة أو الحزب ؛ فتكونت جماعاتٌ سرّيّة تتألف من طبقات متفاوتة ، والعليا من هذه الطبقات أو ما دونها عقيدةٌ سِرِّيةٌ ، كثيرٌ منها مقتبَس من الفلسفة الطبيعية عند أصحاب المذهب الفيثاغورى الجديد .

وكانت هذه الجماعات ترمى إلى التغلب والوصول إلى السلطة السياسية ، وفى سبيل هذه الغاية لم تجد حرجا من التذرّع بجميع الوسائل . وصار أعضاؤها يُؤوِّلُونَ القرآن لخاصّتهم تأويلا مجازيا . نعم ، لقد كانوا يردّون هذه الحكمة السرّيّة إلى أنبياء ممن وردت أسماؤهم فى التوراة أو فى القرآن ؛ ولكنّ وراءها فى الحقيقة أشخاصَ الفلاسفة الوثنيين .

وقد انقلبت الفلسفة على أيدى هؤلاء المؤسسين للجمعيات السرية إلى أحلام سياسية ،

---

(١) يسمون أنفسهم إخوان الصفاء وخلان الوفاء ، وأهل العدل وأبناء الحمد ؛ وهم ، كما يقولون ، عصابة تألفت بالعشرة والصداقة ، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة ، وذلك بالبصرة فى القرن الرابع الهجرى ؛ وقد وضعوا لأنفسهم مذهباً ، وزعموا أن الشريعة دنست بالجهالات ، واختلطت بالضلالات ، فأرادوا تطهيرها بالفلسفة ؛ معتقدين أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية ، فقد حصل الكمال ؛ لذلك ألفوا رسائلهم التى سيأتى وصفها ، وكتموا أسماءهم ، وبثوا فيها من كل فن « بلا إشباع ولا كفاية ؛ وفيها خرافات وكنايات وتلفيقات وتلزيقات » . وقارئها يحس هذا ، ويجد أنها تقمش من كل مذهب ، وتمزج الدين بالفلسفة مزجا غير سائغ ؛ (فالآيات والأحاديث تحشى بين العبارات الفلسفية حشوا ، ويستشهد بها فى غير موضعها) ؛ غير أن لهذه الرسائل شأنها الفائق من حيث تعبيرها عن العصر الذى كتبت فيه وأنها لعامة المثقفين ، ولها شأنها التاريخى والأدبى . ارجع إلى ما كتب عن إخوان الصفا فى دائرة المعارف الإسلامية ، وكذلك مقدمة الدكتور طه حسين بك ، والمرحوم أحمد زكى باشا لرسائل إخوان الصفا طبعة مصر ١٣٤٧ هـ — ١٩٢٨ م . وقد ظهر أخيراً كتاب جيد عن إخوان الصفا للاستاذ عمر الدسوقى ، فليرجع إليه القارىء .

وكان بعض المفكرين النظريين يرون أن النجومَ والكواكب ذاتُ نفوس وعقول عليا ، وأن هذه تتجسّد فى آدميين لتدبير السياسة العملية الدنيوية ؛ فكانوا ينادون بأن مساعدة هذه العقول على إقامة دولة العدل على هذه الأرض من الواجبات الدينية . وأحسن ما نستطيع أن نقوله فى وصف هذه الجماعات التى كانت تشتغل بذلك هو أنها تشبه الجماعات التى كانت ، حتى عهد مبادئ سنت سيمون [١] وما إليها من ظواهر القرن التاسع عشر ، تتألّف عادة فى البلاد التى يُضيّقُ فيها على حرية الفكر .

كان عبد الله بن ميمون ، رئيسُ فرقة القرامطة [٢] ، مؤسساً لحركة من هذا الطراز فى النصف الثانى من القرن التاسع (الثالث الهجرى) . كان فارسى الأصل ، وكان يشتغل بمعالجة العيون ، وتدرّب على مذهب الفلاسفة الطبيعيين ، واستطاع أن يُؤلِّف بين أهل الايمان و بين الزنادقة ، وأن يجعل منهم حزبا يعمل على إسقاط الدولة العباسية ، وكان يحتال

---

(١) سنت سيمون (Saint-Simon) اشتراكى فرنسى ، ولد بباريس عام ١٧٦٠ م ، وتوفى بها عام ١٨٢٥ ، وهو مؤسس الاشتراكية الفرنسية ؛ وآراؤه الأساسية هى عبارة عن معارضة للثورة الفرنسية ولنزعة نابليون الحربية . كان سنت سيمون يريد أن يكون رؤساء الصناعة هم المسيطرين على المجتمع ، وأن يخرج التوجيه الروحى للمجتمع من يد الكنيسة إلى يد رجال العلم وأن تتفق الجماعة على إلغاء الحرب وعلى التنظيم للعمل المنتج على أيدى أكفاء الرجال ؛ وقد بحث مسألة الفقراء ، وعنده أن الجماعة يجب أن تسعى كلها إلى تحسين حال الطبقة الفقيرة من الوجهتين الخلقية والجسمية ، وأن تنظم نفسها على الطريقة المثلى لتحقيق هذه الغاية .

وجاء بعد سنت سيمون أتباعه ، فنشروا مبادئه ، وصار لهم أنصار ؛ فألفوا جمعية ذات طبقات ثلاث ، وهى أشبه بأسرة واحدة تعيش من مصدر واحد . وكان لها شارة خاصة . دعت هذه الجمعية إلى إلغاء قانون الوراثة ، وإلى ضم كل أدوات الصناعة وإسناد إدارتها للجماعة ، بحيث تصبح هذه هى المالكة ، وتعهد لطوائف وموظفين بإدارة أملاكها . وهم يصرون على حقوق الجدارة والاستحقاق ، فيريدون مثلا أن يسند لكل فرد من العمل ما يناسب كفاءته ، وأن يكافأ بمقدار عمله ؛ ونظريتهم فى الحكومة هى أنها تكون ضرباً من الأرستقراطية الروحية أو العلمية ، وقد نادوا بتحرير المرأة ومساواتها بالرجل مساواة مطلقة ؛ والرجل والمرأة هما « الشخص الاجتماعى » ، وتربطهما هما صلة القيام بواجب الدين والدولة والأسرة . وهم يحترمون قانون الزواج المسيحى ، وقد قضى على حركتهم حوالى عام ١٨٣٢ .

(٢) هو عبد الله بن ميمون القداح (المتوفى حوالى عام ٢٦١ هـ) وأبوه يسمى أبا شاكر ميمون بن ديصان ، صاحب كتاب الميزان فى نصرة الزندقة ؛ وأصله من بلدة قرب الأهواز ؛ وسمى عبد الله بالقداح ، لأنه كان يعالج العيون ويقدحها ، ومن اتباعه حمدان قرمط ومحمد بن الحسين . وقد أحدث القرامطة قلاقل وفتنا فى نواح متعددة . راجع ما كتب عن عبد الله بن ميمون فى دائرة المعارف الإسلامية ، وكذلك ما كتب عن القرامطة لترى نشأتهم وانتشارهم وآراءهم . انظر فهرس ابن النديم ص ١٨٦ — ١٨٨ ، والكامل لابن الأثير ج ٨ ص ٢١ — ٢٣ ، طبعة تورنبرج ليدن ١٨٦٦ .

فى اجتذاب البعض بإظهار الشعبذة والسحر والتخريق (١) ، وفى اجتذاب البعض الآخر بإظهار الزهد والعبادة ومعرفة الفلسفة ؛ وكان علمه أبيض اللون ، لأنه كان يزعم أن دينه دين النور الخالص الذى ستعرج النفوس إليه بعد مطافها على هذه الأرض . وكان يدعو إلى احتقار الجسد والاستهانة بالماديات وإلى اشتراك جميع أعضاء الجمعية المتآخين ، فى الخيرات ، وإلى تضحية النفس فى سبيل الجماعة ، وإلى أن يكون الإنسان مواليا لرئيسه مطيعاً له حتى الموت ، لأن الجماعة التى ألفها كانت طبقات بعضها فوق بعض ، مما يقضى بالطاعة والتضحية .

ومراتبُ الوجود عند هذه الجماعة هى : الله فالعقل فالنفس فالمكان فالزمان ؛ وطبقاً لهذه المراتب كانوا يتخيلون أن المظهر الإلهى لا يتجلى فى الكون فقط ، بل يتجلى أيضاً فى نظام جماعتهم المتفاوتة المراتب .

٢ — اخوان الصفا ودائرة معارفهم الفلسفية (رسائلهم) :

وكانت المراكز الكبرى لنشاط القرامطة فى البصرة والكوفة ؛ ونجد فى البصرة فى النصف الثانى من القرن العاشر الميلادى (الرابع من الهجرة) ، جماعةً صغيرة من الرجال ، تتكوّن من أربع طبقات ؛ على أننا لا نعرف على وجه اليقين مبلغَ نجاح هؤلاء الإخوان فى تحقيق المثَل الأعلى الذى كانوا يرمون إليه من تقسيم جماعتهم . والطبقة الأولى منهم شبان يتراوح عمرُهم بين خمسة عشر وثلاثين ، تُنَشَّأ نفوسهم على الفطرة ؛ ونظراً لأنهم تلاميذ فواجب عليهم أن ينقادوا لأساتذتهم انقيادا تاما . أما الطبقة الثانية فرجالٌ بين الثلاثين والأربعين ، تفتح لهم أبواب الحكمة الدنيوية ، ويتلقون معرفة بالأشياء بطريق الرمز . والطبقة الثالثة أفراد سنهم بين الأربعين والخمسين ، وهم يعرفون الناموس الإلهى معرفة كاملة مطابقة لدرجتهم ؛ وهذه هى طبقة الأنبياء . حتى إذا نيَّف الرجل على الخمسين ارتقى إلى الطبقة العليا ، وصار يشهد حقائق الأشياء على ما هى عليه ، كالملائكة المقرّبين ؛ وفى هذا المقام يكون فوق الطبيعة والشريعة والناموس (٢) .

---

(١) كان يخبر بالأحداث الكائنة فى البلاد الشاسعة مستعيناً بطيور يطلقها أعوانه منها ، فيخبر من حضر ، فيتموه ذلك عليهم ، إلى غير ذلك من أنواع السحر والنارنجات .

(٢) الرسائل ج ٤ ص ١١٩ — ١٢٠ طبعة مصر ١٣٤٧ هـ — ١٩٢٨ م .

وقد انتهى إلينا عن هذه العصبة من الإخوان رسائل هى أشبه أن تكون دائرة معارف شاملة علومَ ذلك العصر ، ومرتبه بحسب طبقات الإخوان وتقدمهم فى المعرفة . وهى تتألف من إحدى وخمسين رسالة (ربما كانت فى الأصل خمسين)[1] مختلفة فى نوع موضوعاتها ومصادرها ، بحيث أن الذين اشتركوا فى تأليفها أو جمعها لم ينجحوا فى إبرازها منسجمة انسجاما تاما . وبالإجمال فنى دائرة المعارف هاته غنوسطية مأخوذة من مختلف المذاهب ، وهى تقوم على دعائم مستمدة من العلم الطبيعى ، ولها من وراء هذا أعراض سياسية .

ويَبْدأ إخوان الصفا بيان فلسفتهم بالنظر فى الرياضيات نظرا مملوءاً بالتلاعب بالأعداد والحروف ؛ وبعد أن ينتقلوا إلى المنطق والطبيعيات رادّين كل شىء إلى النفس وما لها من قوى ، يمضون فى بيانهم حتى ينتهوا أخيراً إلى الاقتراب من معرفة الله على نمط صوفى مُشرب بروح سحرية . وجملة القول فى آرائهم أنها تبدو مذهب جماعة مُضْطَهَدَة ، تطل النزعات السياسية منه بين حين وآخر ، ونرى من خلاله بعض ماعاناه أصحاب هذه الرسائل من آلام وما قاموا به من كفاح ، وما استهدفوا له هم وأسلافهم من جور ؛ ونتبين منه ما كان يختلج فى نفوسهم من أمل ، وما نادوا به من تسامح وصبر ، وهم يلتمسون فى هذه الفلسفة الروحية سلوى لنفوسهم ، أو خلاصا وتطهيراً لها ؛ وهذه الفلسفة هى دينهم .

وهم ينادون بأن يكون الواحد منهم مخلصاً حتى الموت ، إذ أن ملاقاة الموت فى سبيل صلاح الإخوان هى عندهم الجهاد الصحيح ؛ وكانوا يُؤولون الحج إلى مكة بأنه مثل ضربه الله لطوف الإنسان على هذه الأرض[2] ، فأوجبوا على الإنسان أن يساعد أخاه فى هذه الحياة بكل ما يتّسع له جُهْدُه ؛ فيجب على ذى المال أن يجعل للفقير حظا من ماله ، وعلى ذى العلم أن يُعَلِّم أخاه الجاهل ؛ غير أن العلم — كما نراه فى رسائل الإخوان — حبس على خاصة المستبصرين من أفراد الطبقة العليا .

ويظهر أن إخوان الصفا فى البصرة ، وفرع جماعتهم فى بغداد ، كانوا يَحْيَوْن حياة

---

(١) خمسون منها فى خمسين نوعاً من الحكمة ، والحادية والخمسون جامعة لأنواع المقالات على طريق الاختصار والإيجاز .

(٢) رسائل ج ٢ ص ١١٩ .

هادئة ؛ وربما كانت نسبة إخوان الصفا إلى القرامطة شبيهة بنسبة أصحاب التعميد الهادئين إلى أتباع « ملك صهيون » الذين ثاروا وأحدثوا حروبا ، ودعوا إلى إعادة التعميد(١) .

وقد ذكر لنا المتأخرون أن من إخوان الصفا الذين اشتركوا فى تأليف دائرة معارفهم : أبا سليمان محمد بن معشر البستى المعروف بالمقدسى ، وأبا الحسن على بن هارون الزنجانى ، ومحمد بن أحمد النهرجورى ، والعوفى ، وزيد بن رفاعة(٢) ؛ وفى أيام ظهور هؤلاء الإخوان كانت الخلافة

---

(١) جرت عادة المسيحيين ، واليهود من قبلهم ، على تعميد من يدخل فى دينهم ، أى غمره فى الماء ، لتطهيره من دنس الوثنية ، وليكون ذلك إشارة إلى غفران ذنوبه ، وشرطا فى اعتباره من جملة المسيحيين. وفى أواخر القرن الثانى من ميلاد سيدنا عيسى عليه الصلاة والسلام ظهر تعميد الأطفال ، وبقى كالشاذ فى القرون التالية ، وكان يؤخر البعض التعميد حتى يقطع شوطاً من حياته ، ثم يعمَّد بعد ذلك لمحو ذنوبه . ولما جاء القديس أوغسطين كان أثر التعميد فى نظره محو الذنوب التى ارتكبها الإنسان قبله ، وكذلك محو الخطيئة الموروثة من خطيئة آدم الأولى عليه السلام ، ولومات الطفل من غير أن يعمد كانت الخطيئة التى ورثها عن أبيه الأول كافية فى منعه من دخول مملكة السماء ، لذلك يجب تعميد الطفل لمحو الخطيئة الأولى . ثم جاء مؤتمر ترنت فقوى نظرية الخطيئة الأولى بتقريره أن خطيئة آدم تنتقل بالوراثة إلى جميع أبنائه ، ولا يزيلها إلا التعميد ، ثم جاء عصر الإصلاح فلم ينكر كبار المصلحين مثل لوثر وزونجلى تعميد الأطفال ، وكان إصلاحهم فى جملته رزينا غير عنيف ؛ ولكن ظهر إلى جانب هؤلاء المصلحين المعتدلين حزب متطرف اعتبروا لوثر وزونجلى أنصاف مصلحين ، هدموا البيت القديم ولم يبنوا مكانه . وقد يئس هؤلاء المتطرفون من إصلاح الكنيسة القديمة ، فأرادوا أن يبنوا من جديد على أساس التفسير الحرفى للنصوص المقدسة ، ومن غير استعانة بالدولة ولا بغيرها من النظم الموجودة ، وبالجملة أرادوا « أن يصلحوا عمل المصلحين » ، وكان من آرائهم أنهم طعنوا فى صحة تعميد الأطفال ، وقالوا إن التعميد لا يجوز إلا للكبار ، فطالبوا بإعادة التعميد ، ولذلك سموا أصحاب التعميد الجديد (Wiedertäufer أو الانجليزية Anabaptists) . وقد كرههم المصلحون المعتدلون وردوا عليهم لتطرفهم ؛ ولهم آراء فى علاقة الكنيسة بالدولة وفى الدين والسياسة ، فنادوا بالمساواة المطلقة وبشيوعية الممتلكات ، وقاموا بثورات وحروب واستولوا على بعض البلاد فى ألمانيا . ولما رأس حركتهم الثورية بروكهولت Brockholdt الذى عرف فى التاريخ باسم John of Leiden ، أعلن أنه خليفة داود ، واتخذ لنفسه حقوق الملك والسلطة المطلقة ، ولقب « ملك صهيون » ، وادعى ضربا من الوحى ، وأباح تعدد الزوجات . ولهم آراء فى المسيح ، فهم متهمون بإنكار التجسد ، ولهم آراء فى واجبات المؤمن إزاء الدولة وفى تقرير حرمان المذنبين ومقاطعتهم ؛ وهؤلاء المتطرفون فى حزب الإصلاح ، بما أحدثوا من حروب وثورات ، بالنسبة لكبار المصلحين المعتدلين يشبهون القرامطة بفتنهم وحروبهم بالنسبة لإخوان الصفا الهادئين . وأرجو أن يكون فى هذا ما يوضح المقارنة التى أرادها المؤلف ، انظر مادتى : Baptists و Anabaptists فى دائرة المعارف البريطانية ، وفى دائرة معارف الدين والأخلاق .

(٢) وفى كتاب نزهة الأرواح وروضة الأفراح للشهرزورى (مصور بمكتبة الجامعة ص ١٧٢) وكتاب تاريخ حكماء الإسلام (هو تتمة صوان الحكمة ، الذى طبع فى لاهور ١٣٥١هـ) ؛ للبيهقى (مخطوط بدار الكتب المصرية ص ١٥) تذكر الأسماء مختلفة عن هذا قليلا ، ويقال فى هذين الكتابين إن ألفاظ رسائل إخوان الصفا هى للمقدسى . ويؤخذ مما يحكيه القفطى عن الإخوان فى تاريخ الحكماء أن زيد بن رفاعة صحب الإخوان وأخذ عنهم .

العباسية قد اضطرت أن تنزل نزولا تاما عن سلطتها السياسية لأسرة بنى بويه الشيعية فى النصف الأول من القرن الرابع الهجرى ؛ وربما كان هذا الأمر مناسباً لظهور دائرة معارف تجمع بين مذاهب الشيعة والمعتزلة، وبين ثمرات الفلسفة، وتؤلف منها جميعاً مذهباً يناسب العامة.

٣ — نزعة التلفيق[١] :

ويعترف إخوان الصفا أنفسهم بما فى مذهبهم من تلفيق، أعنى الاقتباسَ من مختلف المذاهب[٢] ؛ فهم يريدون أن يجمعوا حِكْمة جميع الأمم والديانات؛ وأنبياؤهم : نوح وإبراهيم وسقراط وأفلاطون، وزرادشت وعيسى، ومحمد وعلىّ ؛ وهم يجلُّون سقراط، وعيسى وحوارييه، كما يجلّون أبناء على، ويعدونهم شهداء مطهَّرين، استشهدوا فى سبيل عقيدتهم القائمة على العقل؛ وهم يرون أن ظاهر الشريعة إنما يصلح للعامة، فهو دواء للنفوس المريضة الضعيفة ؛ أما العقول القوية فغذاؤها الحكمة العميقة المستمدة من الفلسفة[٣].

والجسم غايته الموت ؛ ومعنى الموت عندهم هو بعثٌ لروح الإنسان، لتحيا الحياة الروحية الخالصة[٤] ؛ وذلك فى حق الأشخاص الذين نبّههم النظرُ الفلسفى إبّان حياتهم الأرضية من نوم الجهالة، وأيقظهم من رقدة الغفلة. وهم يؤكدون هذا تأكيداً مكرراً بأساطير وخرافات مأخوذة عن متأخرى اليونان، وعن اليهود والنصارى، أو عن مذاهب الفرس والهنود.

وقد اعتبر الإخوان كلَّ شىء من الأشياء الزائلة الفانية فى هذا العالم رمزاً لشىء آخر فى عالم آخر، وحاولوا أن يقيموا على أنقاض الدين التقليدى الموروث والآراء الساذجة فلسفةً روحية تحوى معارف الإنسانية وجهودَها بقدر ما وصل إليه علمهم؛ والغرض الذى كانوا

---

(١) جاء فى القاموس المحيط : لفق الثوب يلفقه ضم شقة إلى أخرى، فخاطهما ؛ واللفق أحد لفقى الملاءة، وتلافقوا أى تلاءمت أمورهم. ورغما عن المعنى الجارى لكلمة التلفيق فإنى قد استعملتها هنا، مستندا لما جاء فى القاموس، فى معنى الأخذ من مختلف المذاهب، وهو ما يعبر عنه بكلمة : Eklektizismus.

(٢) يقول إخوان الصفا : « وبالجملة ينبغى لإخواننا أيدهم الله تعالى ألا يعادوا علما من العلوم، أو يهجروا كتاباً من الكتب ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم كلها » (رسائل ج ٤ ص ١٠٥).

(٣) انظر الرسالة الثانية والأربعين فى الآراء والديانات ج ٤ ص ٤٦. وانظر أخبار الحكماء للقفطى ص ٦٢ طبعة مصر سنة ١٣٢٦ هـ.

(٤) رسائل ج ٣ ص ٥٩، ٢٨٢، ٢٨٣.

يرمون إليه من التفلسف هو أن تتشبه النفس بالإله بحسب الطاقة الإنسانية .

وقد أخفى إخوانُ الصفاء آراءهم الانتقادية فى رسائلهم بعض الإخفاء ، وذلك لأسباب غنيةً عن البيان ؛ غير أن حملتهم على المجتمع وعلى الأديان الموروثة تتجلى من غير أدنى احتياط فى رسالة الحيوان والإنسان ؛ وفيها ألبسوا آراءهم ثوبا رمزيا ، فقالوا على ألسنة الحيوان مالو خرج من فم إنسان لأثار حوله الشكوك .

٤ — العلم :

ولما كان إخوان الصفا قد قبسوا من كل المذاهب ، وعرضوا فلسفتهم من غير مراعاة منهج جيّد فى تقسيمها ، فمن العسير أن نبين لها صورةً شاملة متّسقة الأجزاء . وأيًّا ما كان فلا نجد بدًّا من أن نعرض أهم مافى فلسفتهم من آراء ، وإن كانت أجزاء هذا العرض مفككة فى بعض الأحيان ، وأن نبسطها فى نسق (١) .

يقسّم إخوان الصفا فى رسائلهم ميدانَ النشاط العقلى إلى : العلوم ، والصناعات ؛ والعلم هو صورة المعلوم فى نفس العالم (٢) ، أو هو ضرب من الوجود ، أسمى وألطف وأدنى إلى الوجود المعقول من الأشياء المادية المتحقِّقة فى الخارج ؛ أما الصناعةُ فهى إخراجُ الصانع الصورةَ التى فى فكره ، ووضعُها فى الهيولى .

والعلم موجودٌ بالقوة فى نفس المتعلِّم ، وهو لا يصير علماً بالفعل إلا بتأثير المعلِّم وإرشاده ؛ وأنفسُ العلماء علاَّمةٌ بالفعل (٣) . ولكن من أين أتى العلمُ للمعلم الأول ؟ يذكر إخوان الصفا رأىَ الفلاسفه الذين يذهبون إلى أن العالِم يستخرج العلمَ برويّته وفكره ؛ ويذكرون رأى المتكلمين الذين يقولون بأنه يأخذه عن الوحى (٤) ؛ أما رأيهم هم فهو أن للعلم طُرُقاً أو وسائل مختلفة ؛ ولما كانت النفس فى المرتبة الوسطى بين عالم الأجسام وعالم العقول ، صار علم

---

(١) ولا بد لمن يريد أن يفهم كل ما سيقال عن فلسفة إخوان الصفا من قراءة رسائلهم ، وقد حاولت ، بقدر استطاعتى ، أن أعين القارئ بإشارتى إلى ما يساعد على فهم كلام المؤلف، من تلك الرسائل .

(٢) رسائل ج ١ ص ١٩٨ ، ٢١١ ، ٣١٧ .

(٣) نفس المصدر .

(٤) رسائل ج ١ ص ٢٢٥ .

الإنسان بالمعلومات من ثلاث طرق (١) . فبطريق الحواس تعرف النفوسُ ماهو أخسُّ من جوهرها ؛ و بطريق البرهان تعرف ماهو أعلى منها وأشرف ؛ ثم هي تعرف ذاتها وجوهرها بالتأمل العقلي ، أو إدراكها لذاتها إدراكا مباشرا .

ومعرفة النفس لذاتها أوثقُ أنواع المعرفة وأفضلُها . وإذا حاول الإنسانُ أن يذهب في المعرفة إلى ما وراء ذلك ألفى نفسه مُقَيَّداً من وجوه شتى ؛ ولهذا يجب على الإنسان ألا يتفلسف دفعةً واحدة بأن يبحث في مسائل من قبيل حدوث العالم أو قِدَمِه (٢) ، بل يجب عليه أن يمتحن قواه فيما هو أسهل من ذلك . والنفس لا تستطيع الارتقاء في مدارج معرفة الله معرفةً بريئة من الشوائب إلا بالزهد والانصراف عن الدنيا و بالأعمال الصالحة .

٥ — الرياضيات :

و بعد أن يتلقَّى المتعلم علومَ اللسان والشعر والتاريخ ، وهي علوم ليست من علوم الدين ، و بعد أن يتلقى أيضا علومَ الدين ومذاهبَ الكلام ، يجب عليه أن يشرع في دراسة الفلسفة ، مبتدئاً بعلوم الرياضيات . وهنا نجد إخوان الصفا يعالجون كل شيء على طريقة الهنود وأصحاب المذهب الفيثاغورى الجديد ؛ فيتلاعبون بالأعداد بل بالحروف الهجائية تلاعباً صبيانياً . وقد استفادوا فائدة خاصة من أنهم وجدوا عدد حروف الهجاء العربية ثمانية وعشرين حرفا ، أي ٤ × ٧ (٣) ؛ وبدل أن يسيروا في دراستهم للأشياء على أساس الواقع المشاهَد ، فإنهم أطلقوا لخيالهم العنان في جميع العلوم ، طبقاً لقياسات لغوية ولعلاقات بين الأعداد .

وهم ، في علم الحساب ، لا يبحثون في العدد ، من حيث هو ؛ وإنما يبحثون في دلالته و خصائصه ؛ وكذلك لايحاولون أن يعبِّروا عن الأشياء تعبيراً رياضياً عدديا ، بل هم يعلِّلون الأشياء بما يتفق مع نظام الأعداد . وعلمُ العدد عندهم علم إلهي ؛ فهو أشرف من المحسوسات ، لأن المحسوسات إنما كُوِّنت على مثال الأعداد . والمبدأُ المُطلَقُ لكل وجود

---

(١) رسائل ج ٢ ص ٣٣٤ ، ٣٥١ ، ٣٥٢ .

(٢) لإخوان الصفا في قدم العالم رأى خاص : « فإن كان المراد بالقدم أنه قد أتى عليه زمانٌ طويل فالقول صحيح ؛ وإن كان المراد أنه لم يزل ثابت العين على ما هو عليه الآن فلا » ؛ لأن العالم متغير ، ففيه الكون والفساد ، والأجسام الفلكية دائمة الحركة والنقلة . رسائل ج ١ ص ٣٥٨ .

(٣) ج ١ ص ٩٤ — ٩٥ .

مادى أو ذهنى هو الواحد ؛ ولذلك فعلم العدد قوامُ لكل فلسفة ، فى أولها ووسطها وآخرها .

أما الهندسة ، بأشكالها المنظورة بالعين ، فهى مجرد وسيلة تسهِّل فهمَ الفلسفة على المبتدئين ؛ والحساب وحده هو العلم العقلى الصحيح . ولكن الهندسة أيضا منها هندسة حسّيّةٌ موضوعها الخطوطُ والسطوح ، ومنها هندسةٌ عقلية(١) ، موضوعها أبعادُ الأشياء من طول وعرض وعمق . والغاية المقصودة من الحساب والهندسة هى إرشادُ النفوس والتهدّى بها من المحسوسات إلى المعقولات .

والهندسة والحساب يؤدّيان بنا أولاً إلى النظر فى الكواكب . وهنا ، فى التنجيم ، نجد عند إخوان الصفا نظرياتٍ مُغْرِقةً فى الخيال ، وقد يناقض بعضها بعضاً ؛ وما يكون لنا أن ننتظر شيئاً غير هذا . فهم يعتقدون فى كل ما يقرّرون أن النجوم تنبئ بالمستقبل ، بل يعتقدون أنها تُحدث ، أو تؤثر تأثيراً مباشراً فى ، كل ما يقع تحت فلك القمر ؛ وسعاداتُ الكائنات ومناحِسُها يأتيان كلاهما ، فى نظرهم ، من النجوم ؛ فالمشترى والزهرة والشمس تجرى بالسعد ؛ وزحل والمريخ والقمر تجرى بالنحس ؛ وأما عطارد فمُمْتَزِجٌ فيه السعادة والنُّحوسَةُ معا(٢) ، وهو الذى يهب الإنسان العلمَ والمعرفةَ خيرَها وشرّها .

ولكل كوكب من الكواكب ناحيةٌ خاصةٌ يؤثّر فيها ، والإنسان إنْ لم تُعاجله المنيّةُ ، يتعرّض لتأثير الأجرام السماوية كلِّها ، واحداً واحداً ؛ فالقمرُ يساعدُ الجَسد على النموّ والزيادة ، وعطارد يُنمِّى العقل ؛ ثم يقع الإنسان بعد ذلك تحت تأثير الزهرة ؛ والشمس تهبه نعمةَ البنين والمال والرياسة والرفعة ، والمريخ يعطيه الشجاعة والأنفة والعزة ؛ وبعد ذلك يتأهب بإرشاد المشترى للرحيل إلى حياته الآخرة ، وذلك بالعبادة ؛ ثم يصل إلى السكون والراحة تحت تأثير زحل . ولكنْ أكثر الناس لا تطول أعمارهم ، أو هم لا يكونون فى حالة تُهيِّئ لهم استكمالَ الفضائل الطبيعية فى غير اضطراب . ولذلك فإن الله يلطُف بهم ويبعث إليهم الأنبياء ؛ فإن عملوا بما رسموا لهم استطاعوا فى الزمن القصير أن يستكملوا فضائلَ نفوسهم ، وإنْ كانوا قصيرى الأعمار أو كانت ظروف حياتهم غير ملاءمة(٣) .

(١) رسائل ج ١ س ٥٠ .
(٢) رسائل ج ١ س ٨٢ ، ج ٢ س ٣٥٣ ، ج ٣ س ٣٧٩ ، ج ٤ س ٢٦٠ .
(٣) رسائل ج ١ س ٣٨٧ .

٦ — المنطق :

والمنطق ، عند إخوان الصفا ، وثيقُ النسب مع الرياضيات ؛ فكما أن الرياضيات تساعدنا على التهدّي من المحسوسات إلى المعقولات ، فالمنطق فى مكان وسط بين العلم الطبيعي والعلم الإلهي ؛ ذلك أن العلم الطبيعي يبحث فى الأجسام ، وعلم الإلهيات يبحث فى الصور المفارقة[١] ؛ أما المنطق فهو يبحث فى المعانى العقلية لهذه ، كما يبحث عن تصور النفس لتلك . على أن المنطق دون الرياضيات فى شأنه وفى موضوعه ؛ لأن موضوع الرياضيات ليس فقط شيئاً متوسطاً بين المحسوس والمعقول ، بل هو جوهر الوجود كله ، على حين أن المنطق يظل مقصورا قصراً تاما على الصور الذهنية المتردّدة بين المحسوس والمعقول . والأشياء نموذجها الأعدادُ ، أما الصور والمعانى فنموذجها الأشياء المحسوسة .

ومنطق إخوان الصفا يَبنى على مقدمة فورفوريوس وعلى المقولات ، فكتاب العبارة ، وأنالوطيقا لأرسطو . وليس فيه إلا قليلٌ من الابتكار ، أو هو خلو من الابتكار جملة .

ولإكمال التقابل أضاف إخوانُ الصفا إلى الألفاظ الخمسة التى عند فورفوريوس لفظاً سادساً ، هو « الشخص » ؛ ومن هذه الألفاظ الستة عندهم ثلاثةٌ تدل على الأعيان ، وهى : الجنس والنوعُ والشخصُ ؛ وثلاثةٌ تدل على المعانى وهى : الفصلُ والخاصةُ والعرضُ[٢] .

والمقولات العشر أسماء أجناسٍ ، أوّلها الجوهرُ ، والتسعةُ الأخرى أعراضٌ له[٣] . ثم يُكمل الإخوانُ نظامَ المفهومات والمعانى الكلية عندهم باستعمال التقسيم إلى أنواع .

على أنه يوجد إلى جانب التقسيم مناهجُ منطقية أخرى ، وهى التحليلُ والحدُّ والبرهانُ ؛ أما التحليل فهو منهج المبتدئين ، لأنه يعين على معرفة الأمور الجزئية ؛ وأما الحدُّ والبرهان فهما أدق وألطف وكاشفان للأشياء المعقولة : فبالحدِّ تُعرف حقيقةُ الأنواعِ ، و بالبرهان تُعرف حقيقة الأجناس[٤] .

والحواس تعرّفنا الوجود المادى للأشياء المحسوسة ؛ أما حقيقة الأشياء المادية وماهيتها

---

(١) رسائل ج ١ ص ٥٠ .
(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٣١٣ .
(٣) نفس المصدر ج ١ ص ٣٢٣ .
(٤) نفس المصدر ج ١ ص ٣٢٦ ، ص ٣٤٣ — ٣٤٤ .

فنصل إليها بالروية والتفكير . والمعرفة التي نصل إليها من طريق الحواس قليلة ؛ ونسبتها لما ينتج عنها من المعقولات كنسبة حروف الهجاء لما يتركب عنها من الأسماء[١] . والأحكام التي يستخرجها العقل الإنساني من هذه المبادىء العقلية هي أسمى أنواع المعرفة ، وهي معرفة استنباطية يحصلها العقل بنفسه أو هو يكتسبها ، وتفترق عن المعرفة التي تستمد من الفطرة أو من الوحي الإلهي .

٧ — الله والعالم :

والعالم كله صادر عن الله ، الموجود الأعظم ، المنزه عن المشخصات وعن الأضداد حتى عن التضاد بين الجسماني والروحي ؛ وذلك بطريق الصدور . وإذا عبر إخوان الصفا أحياناً بالخلق فذلك مسايرة لأسلوب أهل الكلام في تعبيرهم ، ومراتب الصدور هي[٢] : (١) العقل الفعال (νοῦς) (٢) العقل المنفعل أو النفس الكلية (٣) الهيولى الأولى ؛ (٤) الطبيعة الفاعلة ، وهي قوة من قوى النفس الكلية ؛ (٥) الجسم المطلق المسمى الهيولى الثانية ؛ (٦) عالم الأفلاك ؛ (٧) عناصر العالم السفلي ؛ (٨) المعادن والنبات والحيوان المكونة من هذه العناصر . وهذه ماهيات ثمان ، وهي والله ، الذات المطلقة التي هي في كل شيء ومع كل شيء ، تكمل مجموعة الماهيات الأولى ، التي توازي الأعداد التسعة .

والعقل والنفس والهيولى الأولى والطبيعة جواهر بسيطة ؛ أما عند الجسم فيبتدئ عالم المركبات . وكل شيء في هذا العالم إما أن يكون هيولى أو صورة ، جوهراً أو عرضاً ؛ والجواهر الأولى هي الهيولى والصورة ؛ والأعراض الأولى هي المكان والحركة والزمان ؛ ويمكن أن نضيف إليها ، إذا سايرنا مذهب إخوان الصفا ، الصوت والضوء .

والهيولى واحدة وإنما تختلف باختلاف ما يحل فيها من الصور[٣] ، ويسمى الجوهر أيضاً الصورة المادية المقومة ، والعرض يسمى الصورة العقلية المتممة[٤] . ولا نجد عند إخوان

(١) رسائل ج ١ ص ٣٤٩ .
(٢) رسائل ج ١ ص ٢٨ — ٢٩ .
(٣) رسائل ج ٢ ص ٤ ، ٦ .
(٤) رسائل ج ٢ ص ٤٦ ، ج ١ ص ٣١٩ .

الصفا كلاماً واضحاً فى هذه المسائل ؛ وعلى كل حال فالجوهرية تُلْتَمَسُ فى الكلى دون الجزئى ، والصورةُ مقدَّمةٌ على الهيولى ؛ وكأنما الصورة الجوهرية طيفٌ ينفرُ من كل اشتغال بالمادة ؛ فهى تسرى ، كما تشاء ، متنقلة خلال عالم المادة الأدنى ؛ وليس هناك ما يدل على وجود أية علاقة فى الجوهر بين الهيولى والصورة ، فهما منفصلتان لا فى الذهن فقط بل فى الخارج أيضاً .

يستطيع القارىء أن يكون لنفسه مما تقدم فكرة عن تاريخ الطبيعة ، كما رآه إخوان الصفا ؛ وقد مثَّلهم بعض الباحثين بأنهم داروينيو القرن العاشر الميلادى(١) ؛ ولا شىء أقل صوابا من هذا الرأى . نعم ، كانوا يذهبون إلى أن عوالم الطبيعة تؤلف سلسلة تصاعدية متصلة الحلقات ؛ غير أن العلاقة بين هذه العوالم لا تَنْبَنى على التركيب الجسمى لكل عالم ، بل هى تتعين بحسب الصورة الداخلية أو نفس الجوهر . والصورة تسرى سَرَيانا خفيامن أدنى الموجودات إلى أعلاها ، ومن أعلاها إلى أدناها ، ولكن ذلك لا يكون بحسب قوانين داخلية للنشوء ، كما أن الصورة لا تتكيف أثناء انتقالها بما يلتئم مع الظروف الخارجية ، بل هى تسرى طبقاً لتأثيرات الكواكب ؛ وسريانها ، فى الإنسان على الخصوص ، يتوقف على سلوكه العملى والنظرى . أما وضع تاريخ للتطور بالمعنى الحديث لهذه الكلمة فقد كان بعيداً كل البعد عن ذهن إخوان الصفا ؛ فهم يصرِّحون فى غير لَبْسٍ أن الفرس والفيل أشبه بالإنسان من القرد ، و إن كان جسم القرد أقرب شبهاً بالإنسان من جسم الفرس أو الفيل . والحق أن الجسم فى مذهب إخوان الصفا قليل الخطر جدا ؛ وموتُ الجسم عندهم ولادةٌ للروح ، والروح وحدَها هى الماهية الفعَّالة ، وهى تخلُق الجسمَ لنفسها .

٨ — النفس الإنسانية :

نرى مما تقدم أن آراء إخوان الصفا فى الطبيعة تكاد تتحول تماما إلى مباحث نفسية ؛ ولنجعل كلامنا مقصوراً على النفس الأنسانية .

هى تقع فى الرتبة الوسطى بين الموجودات ؛ وكما أن العالم إنسان كبير فالإنسان عالم صغير .

---

(١) لعله يشير إلى العلامة ديتريصى ، فله بحث فى هذا الموضوع عنوانه : الدروينية فى القرن العاشر والتاسع عشر : Fr. Dieterici : Darawinismus in X and XIX Jahrhundert, 1878.

والنفس الإنسانية فيضٌ صادرٌ عن النفس الكلية ؛ أو نفس العالم ؛ ونفوس أفراد الإنسان تؤلِّف جوهراً يمكن أن نسميه الإنسان المطلق أو نفسَ الإنسانية . ونفس الإنسان غائصةٌ فى بحر الهيولى ، ولا بد لها من أن تصير عقلا بالتدريج . وللنفس قوى كثيرةٌ تعينها على بلوغ هذه الغاية ، وأفضلُها القوى النظرية المفكِّرة ، لأنها تؤدى إلى المعرفة ، والمعرفةُ لبابُ حياة النفس .

ونفس الطفل فى أول أمرها كصحيفة بيضاء ، لم يُنقَش عليها شىء ؛ وكل ما تحمله إليها الحواس الخمس تتناوله القوة المتخيِّلة وتجمعه ، ومجرى هذه القوة مقدَّم الدماغ ؛ ثم تدفعه إلى القوة المفكِّرة — ومسكنها وسَط الدماغ — فتميِّز بعضه من بعض ، وتعرف الحق من الباطل ؛ ثم تؤديه إلى الحافظة ، التى مجراها مؤخَّر الدماغ . والقوة الناطقة تعبِّر عما فى النفس بالألفاظ للسامعين ، أو تُقيِّدها بصناعة الكتابة ، فيكون للنفس خمس حواس باطنة تقابل الخمس الظاهرة(١) .

والقوة السامعة مقدَّمة على القوة الباصرة فى الحواس الظاهرة ، لأن الباصرة مقيَّدة باللحظة التى تُبصِر فيها ، ويشغلها ما تحسه بالفعل فى تلك اللحظة ؛ أما السامعة فهى تعى ما أحسّته فى الماضى ، وتسمع نغمات الأفلاك المتآلفة ؛ والسمع والبصر هما الحاستان الروحيتان ، وفعلهما لا يدخل فيه عنصر الزمان .

وعلى حين أن الإنسان يشارك الحيوان فى الحواس الظاهرة ، نجد خصائص العقل الإنسانى تتجلى فى الحكم على الأشياء والتمييز بينها ، وفى استعمال اللغة وفى التصرف فى أنواع الأعمال .

والعقل يحكم على الأفعال ، وينعتها بالخير والشر ، وتتجه الإرادة بما يتفق مع هذا الحكم . ويجب أن نبرز شأن اللغة من حيث قيمتها فى ميدان المعارف عند الناس . والفكرة التى لا نستطيع الإفصاح عنها بعبارة ما بلغةٍ ما ، لا يمكن أن تكون موضوعا للفكر ؛ واللفظ بمثابة الجسد من المعنى ، وهذا لا يمكن أن يوجد مستقلا بذاته(٢) .

---

(١) رسائل ج ٢ س ٣٤٧ ، ٣٤٩ — ٣٥٠ .

(٢) رسائل ج ١ س ٣١٨ .

ولكن يصعب التوفيق بين هذا الرأى فى العلاقة بين اللفظ والمعنى و بين آراء أخرى لإخوان الصفا .

٩ — فلسفة الدين :

وتعاليم إخوان الصفا ، فى صورتها الأخيرة ، هى فلسفة للدين ، غايتها التوفيق بين العلم والحياة ، بين الفلسفة والدين . والناس فى هذا يختلفون اختلافا بيّناً ؛ فعامة الناس لا يستطيعون أن يخلصوا عبادتهم لله من علائق الحس ؛ وكما أن النبات والحيوان دون نفوس العامة ، فكذلك نفوس هؤلاء دون نفوس الفلاسفة والأنبياء ، وهؤلاء فى مصاف الملائكة المقربين . و إذا بلغت النفس مقامها الأعلى صارت فوق دين العامة الموروث وفوق ما فيه من تصورات ورسوم حسية .

ويجوز أن إخوان الصفا كانوا يعتبرون المسيحية والزرادشتية دينين أقرب إلى الكمال[١] ؛ وقد قالوا إن نبينا محمداً [عليه الصلاة والسلام] أرسل إلى قوم بَدْوٍ أميين ، يسكنون الصحراء ولا يدركون ما فى هذه الحياة الدنيا من جمال ، ولا يستطيعون إدراك روحانية الحياة الآخرة . وعبارات القرآن بما فيها من صور حسية إنما تتناسب مع فهم أولئك القوم ، وينبغى لمن هم أرقى منهم فى المعارف أن يؤوّلوها تأويلا ينفى عنها الصفة الحسية .

وعند إخوان الصفا أن الحقيقة لا توجد خالصة من الشوائب ، حتى ولا فى الديانات الأخرى للأمم[٢] ؛ وكانوا يرون أن ثَمّ ديناً عقلياً فوق الأديان جميعاً ، وهم حاولوا أن يستنبطوا هذا الدين استنباطاً عقليًّا ميتافيزيقيا . وقد أدخلوا بين الله و بين العقل الفعال ، الذى هو أول مخلوقاته ، الناموسَ الإلهى الذى يشمل كلّ شىء ، كمبدأ ثالث ؛ وهو وضعٌ محكَم لإله رحيم ، لا يريد بأحد شراً[٣] .

ويصرح إخوان الصفا بأن الاعتقاد بأن الله يغضب ويعذّب بالنار ونحو ذلك ، أمورٌ

(١) لم أجد فى رسائل إخوان الصفا ما يؤيد هذا ، وهو من أغرب ما يقال فى الحكم على الإخوان . ومن أملاء الهوى عند المستشرقين

(٢) لعل المؤلف يقصد الديانات المنزلة التى اتصل ظهورها بالأمم كالإسلام والمسيحية واليهودية ، وهى تقابل الأديان العقلية .

(٣) يذكر إخوان الصفا الآراء الفاسدة فى الرسالة الثانية والأربعين ، انظر بنوع خاص ج ٤ ص ٦١ .

لا يقبلها العقل ، ويقولون إن هذه الاعتقادات تؤلم نفوس معتقديها[٢] ؛ ويرون أن النفس الجاهلة الآثمة تلقى جهنمها فى هذه الدنيا وفى نفس الجسم الذى تعيش فيه ، والبعث هو مفارقة النفس للجسد . أما القيامة الكبرى ، فى اليوم الآخر ، فهى مفارقة النفس الكلية للعالم[١] ، ورجوعها إلى الله ، وهذا الرجوع إلى الله هو غاية الأديان جميعاً .

١٠ — مذهبهم فى الأخلاق :

ومذهب إخوان الصفا فى الأخلاق ينزع إلى الروحانية والزهد ، وإن كانوا قد اقتبسوا من مختلف المذاهب .

والإنسان يكون خيِّراً إذا عمل بحسب طبيعته الحقيقية ، والعمل المحمود هو الذى تفعله النفس حرةً مختارة ؛ والأعمال الفاضلة هى التى تصدر عن الروِيّة العقلية ، والعمل الخليق بالأجر هو الذى يكون مطابقا لأحكام الناموس الإلهى ؛ أما الأجر فهو عبارة عن العروج إلى ملكوت السموات .

ولكن لا بد فى هذا من أن تشتاق النفس إلى العالم الأعلى ؛ ولذلك فالمحبة أسمى الفضائل ، وهى المحبة التى غايتها الفناء فى الله ، المحبوب الأول . وتظهر هذه المحبة فى هذه الحياة الدنيا على صورة التسامح الكريم المشبع بروح التقوى والرضا عن جميع الخلق ؛ هذا الحب يُثلج الصدر ، ويطلق القلب من عقاله ، ويبعث فى النفس الرضا فى هذه الدنيا وهو فى الحياة الآخرة عروج بالنفس إلى النور الأزلى .

لا نعجب ، بعد هذا أن الإخوان كانوا يبخسون قدر الجسد بخساً عظيما ، ويقولون إن الإنسان ، على الحقيقة ، هو النفس . ويجب أن تكون أسمى غاياتنا أن نعيش مع سقراط واقفين أنفسنا على العقل ، ومع المسيح [عليه السلام] محتبسين إياها على قانون المحبة . ولكن يجب أن نُعنى بالجسد ونُصلِح من شأنه ، لتجد النفس الوقت الكافى الذى تبلغ فيه كمال رقيها . وبهذه الروح يضع الإخوان للكمال مثلا إنسانيا أعلى يستعيرون مميزاته من خصائص الأمم المختلفة ؛ فالمثل الأعلى للرجل الكامل الخلُق هو : أن يكون فارسيّ النسب ، عربىّ الدين ، عراقى الآداب ، عبرانى المخبر ، مسيحىّ المنهج ، شامى النسك ، يونانى العلم ، هندى

(١) رسائل ج ٢ ص ٤٢ .

البصيرة ، صوفى السيرة ، مَلَكى الأخلاق ، ربانى الرأى ، إلهى المعارف[١] .

١١ — تأثير رسائل اخوان الصفا :

حاول إخوان الصفا ، على هذا النحو ، أن يوفقوا بين الدين والعلم ، ولكن هذا لم يُرْضِ أهلَ الدين ولا أهلَ العلم ؛ ذلك أن المتكلمين نظروا إلى طريقة إخوان الصفا فى تأويلهم للقرآن على غير ظاهره تأويلا يخرجه عن المراد منه نظرةَ ازدراء — كما أن رجال الدين المسيحيين يندّدون اليوم بتفسير الكونت تولستوى للعهد الجديد ؛ ثم إنَّ المتشدّدين فى التمسك بمذهب أرسطو نظروا لنزعة إخوان الصفا إلى الأخذ بآراء أفلاطون وفيثاغورس كما ينظر أحدُ أساتذة الفلسفة الحديثة إلى مذاهب الروحانيين وأصحاب العلوم الخفية وما إليها .

غير أن رسائل إخوان الصفا ، أوآراءهم ، أثرت تأثيراً كبيراً فى معظم المثقفين ؛ وأفصح دليل على هذا أننا نجد لرسائلهم ، على طولها ، مخطوطات كثيرة ، معظمها حديث العهد ؛ وقد ظهرت آراء إخوان الصفا فى جملتها من جديد عند فرق كثيرة فى العالم الإسلامى ، كالباطنية والإسماعيلية والحشاشين والدروز أو غيرهم . وقد أفلحت الحكمة اليونانية فى أن تستوطن الشرق ، وذلك عن طريق إخوان الصفا ، على حين كادت فلسفة المدرسة الأرسطاليسية لا تثمر إلا فى جو مُصْطَنَع هيّأه لها الأمراء . والإمام الغزالى يرمى بفلسفة إخوان الصفا جانبا ، ويعدُّها فلسفةَ العامة من الناس ؛ غير أنه لا يجد بأساً فى أن يقتبس منها ما فيها من خير[٢] ؛ وهو مدين لفلسفتهم بأكثر مما يعترف به .

وقد استفاد آخرون من رسائلهم فى تأليف الموسوعات ، ولا يزال لهذه الرسائل تأثير فى الشرق الإسلامى . وعبثاً حاول البعض أن يقضى عليها ، بأن أحرقها فى بغداد مع مؤلفات ابن سينا عام ١١٥٠ م[٣] .

---

(١) انظر الرسالة الثانية والعشرين ، وخصوصاً آخرها ج ٢ ص ٣١٦ .

(٢) ارجع إلى كتاب المنقذ من الضلال ص ١٣ — ١٤ طبعة مصر عام ١٣٠٩ هـ .

(٣) انظر آخر الفصل الخاص بابن سينا .

٤ – الفلاسفة الآخذون بمذهب أرسطو

متأثراً بالأفلاطونية الجديدة فى المشرق

١ – الكندى [١]

١ – حياة الكندى :

يتصل الكندى ، من وجوه كثيرة ، بمتكلمى المعتزلة و بأهل عصره من الفلاسفة الطبيعيين الذين أخذوا بالمذهب الفيثاغورى الجديد، حتى لقد كنا نستطيع أن نتكلم عنه عند كلامنا عن هؤلاء الفلاسفة ، قبل كلامنا عن الرازى ، (انظر ب ٣ ف ١ ق ٥) .

غير أن الروايات المأثورة مجمعة على أن الكندى أول من أخذ بمذهب المشائين فى الإسلام ؛ وسيتبين مما يلى مقدارُ ما فى هذا القول من حق ، وذلك بحسب ما نستطيع أن نعرفه من قليل انتهى إلينا من مؤلفات هذا الفيلسوف التى لم تجد من يُعنى بالمحافظة عليها عناية كبيرة [٢] .

كان أبو يعقوب بن إسحاق الكندى [٣] (من قبيلة كندة) عربىَّ المُنْتَسَب ؛ فلُقِّب

---

(١) انظر مقالى : « عن الكندى ومدرسته » .
" Zu Kindi und seiner Schule", in Stein's Archiv für Geschichte der Philosophie XIII, S. 153 ff. ، وقد أخذت منها الكثير هنا دون تغيير كبير (المؤلف)
انظر ما جاء عن الكندى فى دائرة المعارف الإسلامية ، وبحثاً عن الكندى للأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق بمجلة كلية الآداب عام ١٩٣٣ ، وبحثاً آخر قدمه الأستاذ محمد متولى لدرجة الماجستير .

(٢) ليرجع القارىء فيما يتعلق بالكندى إلى نشرتنا لرسائله الفلسفية ومقدمتنا الوافية عن الكندى . ولم تكن معارفنا قبل هذه الرسائل ذات قيمة كبيرة . ونظرا لأنى قد نشرت هذه الرسائل ففى ذلك غنى عن التطويل فى التعليق على هذا الفصل .

(٣) اتفق صاعد (ص ٥٩) ، وابن النديم (ص ٢٥٥ طبعة ليبتزج ١٨٧١) ، وابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٢٠٦) على أنه أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن محمد ابن الأشعث بن قيس الكندى .

لذلك بفيلسوف العرب (١) ، تمييزاً له عن أقرانه من المتوفرين على دراسة الحكمة العقلية من غير العرب .

والكندى يردّ نسبَ نفسه إلى ملوك كندة القدماء . ونحن لا نتعرض هنا لتمحيص هذه الدعوى (٢) ؛ وأيًّا ما كان فقبيلة كندة التى كان أصلها من جنوب جزيرة العرب ، كانت أبعد قدماً فى الحضارة من غيرها من القبائل . ونزح كثيرون من أفرادها إلى بلاد العراق ، واستوطنوها منذ أزمانٍ بعيدة . وقد وُلِد فيلسوفنا فى أوائل القرن التاسع الميلادى (أواخر القرن الثانى من الهجرة) على الأرجح ، فى الكوفة وكان أبوه أميراً عليها .

ويظهر أن الكندى حصّل بعض علومه فى البصرة ، ثم فى بغداد ، أى فى حواضر الثقافة فى عصره ؛ ومن هنا صار الكندى يجعل لثقافة الفرس وحِكْمة اليونان شأناً أكبر مما يجعل لدين العرب وفضائلهم (٣) ؛ بل إنه كان يرى ، متابعةً لغيره دون شك ، أن قحطان ، الجد الأعلى لعرب الجنوب ، أخٌ ليونان الذى انحدر من سلالته الإغريق (٤) . وكان يمكن القولُ بهذا الرأى فى قصور بنى العباس ببغداد ، حيث لم يكن أحدٌ يَحْفِلُ بجِنْسيَّةٍ ، وحيث كان الجميع ينظرون إلى قدماء اليونان بعين الإعجاب .

ولا نعلم كم لبث الكندى فى قصر الخلافة ، ولا نعرف منصبه فيه ؛ ويُذكر أنه كان يترجم كتب اليونان إلى العربية (٥) ، وأنه كان يهذّب ما يترجمه غيره ، كما فعل بالكتاب المنحول لأرسطو والمسمى : « أو ثولوجيا أرسطوطاليس » ؛ وتروى لنا أيضاً أسماء كثير من المساعدين والتلاميذ الذين يظهر أنهم كانوا يترجمون تحت إشراف الكندى . وربما كان

---

(١) ارجع مثلا إلى ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٢٠٦ ، والقفطى : إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٢٤٠ طبعة مصر سنة ١٣٢٦ هـ ، وابن النديم ص ٢٥٥ .

(٢) انظر نسب الكندى كاملا حتى ينتهى إلى قحطان . عند ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٢٠٦ طبعة مصر سنة ١٢٩٩ هـ (١٨٨٢ م) .

(٣) هذا ما تعارضه آراء الكندى — راجع رسائله .

(٤) ينسب المسعودى (مروج الذهب ج ٢ ص ٢٤٣ — ٢٤٤) هذا الرأى إلى ذوى العناية بأخبار المتقدمين ، ويقول إن الكندى كان يذهب إليه ، ويذكر عليه رداً شعريا طريفاً لأبى العباس عبد الله بن محمد الناشى .

(٥) يقول ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٢٠٧ : « وقال أبو معشر فى كتاب المذكرات لشاذان : حُذّاق التراجمة فى الإسلام أربعة : حنين بن إسحق ، ويعقوب بن إسحق الكندى ، وثابت بن قرة الحرانى ، وعمر بن الفرخان الطبرى » .

فيلسوفنا يقوم فى قصر الخلافة بعمل المنجِّم أو الطبيب ، وقد يكون أيضا عمل بديوان الخراج ؛ غير أنه أُقْصى فى أواخر أيامه عن قصر الخلافة ، وأصابه ما أصاب غيره بسبب الرجوع إلى مذهب أهل السنة أيام الخليفة المتوكِّل (٢٣٢ — ٢٤٧ هـ = ٨٤٧ — ٨٦١ م .) ، وحُرِم من كتبه زماناً طويلا[١] ؛ أما عن خصاله فالمتقدمون يذكرون فى كتبهم أنه كان بخيلا[٢] ، ويذكرون مثل هذا فى حق كثيرين غيره من المتأدبين الظرفاء ، ومن أهل الشغف بالكتب .

ونحن نجهل السنة التى مات فيها الكندى جهلنا للسنة التى وُلد فيها ؛ ويظهر أنه مات بعد أن فقد حظوته فى قصر الخلافة ، أو على الأقل بعد أن نزلت درجته هناك . ومن عجب أن المسعودى (انظر ب ٢ ف ٤ ق ٤) ، مع عظيم إجلاله للكندى ، لم يذكر شيئاً قط فى هذا الصدد ؛ والراجحُ الذى يُستَفاد من إحدى رسائل الكندى فى علم أحكام النجوم أنه كان لايزال على قيد الحياة بعد عام ٨٧٠ ميلادية . وفى هذا التاريخ كان دورٌ صغير من الأدوار الفلكية على وشك الانتهاء ، وكان القرامطة يستغلون هذا الأمر لإسقاط الدولة العباسية ؛ وكان من ولاء الكندى للدولة فى هذا الظرف أنه أكدلها بقاء يدوم نحواً من أربعمائة وخمسين عاما أخرى ؛ مع أنها كانت مهدَّدة بقران فى الكواكب . وربما يكون فى هذا ما يرضى عنه من كان يرعاه من الخلفاء العباسيين ؛ فقد صدَّقت الأيامُ نبوءتَه ، فلم تقصُر إلا بما لا يتجاوز نصف القرن[٣] .

---

(١) ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ .

(٢) يصفه ابن النديم بالبخل ، ويذكر ابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٢٠٩) أن من وصايا الكندى لولده : « والدينار محموم فإن صرفته مات ، والدرهم محبوس فإن أخرجته فر ، والناس سخرة فخذ شيئهم واحفظ شيئك » . ويذكر هذا البخل كثير من المؤرخين والأدباء كالجاحظ فى كتاب البخلاء .

(٣) ظلت الخلافة العباسية قائمة فى بغداد إلى وفاة المستعصم عام ٦٥٦ هـ . (١٢٥٨ م) ، أى أنها ظلت نحو أربعمائة سنة بعد عام ٢٥٥ هـ (٨٧٠ م .) ، ويذهب الأستاذ ماسينيون فى كتابه : Receuil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Paris, 1929 . إلى أن الكندى توفى عام ٢٤٦ هـ (٨٦٠ م .) وجعل الأستاذ نللينو فى كتاب تاريخ الفلك عند العرب (ص ١١٧ طبعة روما سنة ١٩١١) موت الكندى عام ٢٦٠ هـ (٨٧٣ م) ؛ ولكن يفهم من رسالة الكندى فى ملك العرب أنه شهد الفتنة التى قتل فيها المستعين بالله سنة ٢٥٢ هـ — انظر مجلة كلية الآداب عام ١٩٣٣ ص ١٤٧ — ١٤٨ .

٢ — موقفه من علم الكلام :

كان الكندى رجلا واسع الاطلاع على جميع العلوم (١) ، وقد تمثَّل كل ما كان فى عصره من علم ؛ ولكن رغم توصله إلى ملاحظات وآراء خاصة به فى الجغرافيا وتاريخ التمدن والطب وإذاعته لها، فإنه لم يكن عبقريا مبتكرا بوجه من الوجوه (٢) .

وآراؤه فى المسائل الكلامية فيها نزْعَةُ المعتزلة (٣) ؛ فقد كتب فى الاستطاعة وزمان وجودها ، هل هى توجد قبلَ الفعل أو تكون معه ؛ وكان يؤكد القول بالعدل والتوحيد . وقد عارض الكندى نظريةً كانت تُنسَب فى ذلك الزمان للهنود أو البراهمة ، أساسُها أن العقل وحدَه يكفى مصدراً للمعارف ، وأخذ يدافع عن النبوة (٤) ؛ ولكنه كان يحاول أيضاً التوفيقَ بينها وبين العقل ؛ وقد حدا به الإلمامُ بالمذاهب فى مختلف الملل إلى أن يقارن بعضها ببعض ، فوجدها مُجْمِعَةً بأَسْرها على الاعتقاد بأن العالمَ صادرٌ عن علة أولى واحدة أزلية ، لا يستطيع علمُنا أن يعرِّفها بأكثر من هذا (٥) ؛ ولكن من الواجب على كل ذى نظر ثاقب أن يُقِرَّ بألوهية هذه العلة الأولى ، والله قد أرشدنا إلى هذه السبيل ، وأرسل رسله شهداء على الناس ، وأمرهم أن يبشروا من أطاعهم بالنعيم المقيم ، وأن ينذروا من عصاهم بالعذاب الدائم .

---

(١) انظر القفطى ص ٢٤٠ .

(٢) راجع مقدمتنا لرسائله .

(٣) يذكر ابن النديم والقفطى وابن أبى أصيبعة للكندى كتابا فى أن أفعال البارى كلها عدل لا جور فيها ، ويذكر أن له كتباً فى التوحيد ؛ والعدل والتوحيد أكبر أصلين من أصول المعتزلة ؛ ثم إن الكندى يشارك المعتزلة فيما نهضوا له من الرد على الثنوية والمنانية والملحدين ؛ وتذكر له كتب فى هذه المسائل ، كما تذكر له كتب فى الرد على بعض المتكلمين ، وفى الاستطاعة وزمان كونها وغير ذلك من مسائل علم الكلام ؛ وقد كان متصلا بخلفاء العباسيين الذين ناصروا المعتزله ، وأصابه شىء بسبب رجوع مذهب أهل السنة على يد المتوكل ؛ وهو رياضى وطبيب ، ويقول الشهرزورى فى نزهة الأرواح وروضة الأفراح (مخطوط بمكتبة الجامعة ص ١٨٣) إن الكندى كان مهندساً وإنه قد جمع فى تصانيفه من الشرع والمعقولات . وهو ، وإن كان يسمى فيلسوف العرب ، فهو يمثل دور الانتقال من الكلام إلى الفلسفة الخالصة كما نراها عند الفارابى . انظر : Ibrahim Madkour : La place d'al Farabi dans l'école philosophique musulmane, Paris 1934, p. 5, 8-9.

(٤) للكندى رسالة فى تثبيت الرسل عليهم السلام (ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٢١٢) ، ويذكر له القفطى كتابا فى إثبات النبوة على سبيل أصحاب المنطق (ص ٢٤١) ، وتجد رأى الكندى فى علم الرسل والفرق بينه وبين غيره وسموه عليه ، فى رسالته فى كمية كتب ارسطوطاليس ومايحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة .

(٥) يذكر ابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٢١٢) للكندى « رسالة فى افتراق الملل فى التوحيد ، وأنهم مجمعون على التوحيد ، وكل قد خالف صاحبه » .

اشتغل السرخسى بالـكيمياء ، واجتهد فى تعرف حكمة الخالق وقدرته فى عجائب مخلوقاته ، واشتغل بدراسة الجغرافية والتاريخ .

وأكثر من السرخسى ذكراً بين تلاميذ الـكندى أبو معشر المتوفى[1] عام ٨٨٥ م . ويرجع الفضل فى شهرته إلى علم أحكام النجوم ، ويروى أنه فى سن السابعة والأربعين صار من المعجبين بالـكندى ، بعد أن كان إلى ذلك العهد من خصوم الفلسفة المتعصبين[2] ؛ وذلك أنه درس الرياضيات دراسة لم تَكمُلْ له ، فانتقل إلى دراسة علم أحكام النجوم . وسواء أكان هذا قد وقع فعلا أم هو من اختراع الرواة فإن مثل هذا المسلك فى التعلم مما يُمَيِّزُ العرب فى تحصيلهم للعلوم فى القرون الأولى ، بما كان فيهم من شَغَف بالعلم ، وتهافت على معارف لم يتكامل لهم فهمها .

ولم يخرج تلاميذ الـكندى بوجه من الوجوه عن آراء أستاذهم ، ولم يخلص إلينا من آرائهم إلا بعضُ ما كتبوه مُقتَبَساً فى كتب متفرقة ، وقد يجوز أن شيئاً من آرائهم حُفظ فى رسائل إخوان الصفا ؛ غير أن معارفنا الآن لا تمكننا من تحديد هذا المقدار تحديداً دقيقاً[3] .

(١) هو أبو معشر جعفر بن محمد البلخى — يقول ابن النديم إنه توفى فى رمضان سنة ٢٧٢ هـ ، وقد جاوز المائة .

(٢) ذكر ابن النديم (ص ٢٧٧) عن أبى معشر أنه « كان يضاغن الـكندى ، ويغرى به العامة ، ويشنع عليه بعلوم الفلاسفة ، فدس عليه الـكندى من حسن له النظر فى علم الحساب والهندسة ، فدخل فى ذلك فلم يكمل له ، فعدل إلى علم أحكام النجوم ، وانقطع شره عن الـكندى بنظره فى هذا العلم ، لأنه من جنس علوم الـكندى » ، ويقال إنه تعلم النجوم بعد سبع وأربعين سنة من عمره .

(٣) ولا يحسن أن ننتهى من الـكندى من غير أن نشير إلى ملاحظة تتعلق بفلسفته أبداها القاضى صاعد فى طبقات الأمم (ص ٦٠ طبعة مصر) وتابعه فيها ابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٢٠٨) . يقول صاعد عن الـكندى : « ومنها كتبه فى المنطق ، وهى كتب قد نفقت عند الناس نفاقاً عظيما ، وقلما ينتفع بها فى العلوم ، لأنها خالية من صناعة التحليل التى لا سبيل إلى معرفة الحق والباطل فى كل مطلوب إلا بها ؛ وأما صناعة التركيب ، وهى التى قصد يعقوب فى كتبه هذه إليها ، فلا ينتفع بها إلا من كان عنده مقدمات ، فحينئذ يمكن التركيب ، ومقدمات كل مطلوب لا توجد إلا بصناعة التحليل » ، وسواء كان إغفال الـكندى هذه الصناعة جهلا أو ضنا بها فهو نقص فى نظر صاعد . ويذكر القفطى (ص ٢٤١) مثل ما يذكر صاعد من إهمال الـكندى لصناعة التحليل « التى لا تتحرر قواعد المنطق إلا بها » ، ويقول : إن صناعة التركيب التى قصدها فى تواليفه لا ينتفع بها إلا المنتهى الغنى عنها بتبحره فى هذا النوع . وقد لا يتجلى معنى صناعة التحليل التى يذكرها صاعد إلا بعد أن نرى ما يقوله فى كلامه عن الفارابى (ص ٦١) وتابعه عليه القفطى (ص ١٨٢) ، وابن أبى أصيبعة (ج ٢ ص ١٣٦) . يقول صاعد إن الفارابى نبه : « على ما أغفله الـكندى وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعليم ، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس ، وأفاد =

٢ — الفارابى (١)

١ — أصحاب المنطق :

أخذ أصحابُ المنطق أو أصحابُ ما بعدَ الطبيعة (٢) يتميزون ، فى القرن العاشر الميلادى

= وجوه الانتفاع بها ، وعرف طرق استعمالها وكيف تصرف صورة القياس فى كل مادة منها ، فجاءت كتبه فى ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة » . ولعل هذه المواد الخمس هى ما يذكره الفارابى فى كتابه إحصاء العلوم (مصر ١٩٣١ ، ص ٢٨) من أن أصناف المخاطبات التى تستعمل لتصحيح شىء ما فى الأمور كلها هى فى الجملة خمسة : يقينية ، وظنونية ، ومغلطة ، ومقنعة ، ومخيلة . والفارابى يبين خصائص كل من هذه والسبل المؤدى إليها . ويشبه أن تكون هذه الخمسة هى أجزاء المنطق على الحقيقة فى رأى الفارابى ، ويقابلها البرهان ، والجدل ، والأقاويل المغلطة ، والخطابية ، والشعرية . أما المقولات والعبارة والقياس فهى توطئة للبرهان ، وإنما دخلت فى المنطق لأن القياس يتكون من أقوال ، والأقوال تتكون من مفردات المقولات .

فكأن صاعد يقول : إن الكندى أغفل تحليل أجزاء المنطق ، وبيان خصائص كل منها . وقوانينه ، ومقدار ما فيه من الحق ، حتى يستطيع الإنسان أن يستعمل كلا منها فى مكانه ، وأن يصل إلى الحق واليقين من أقوم الطرق ؛ ولا شك أن صاعدا أصاب فى قوله إن هذه الصناعة لا يستغنى عنها إلا المتهوِّن المتحرون .

(١) إذا كان الكندى قد اعتبر « فيلسوف العرب » ، تمييزاً له عن أقرانه من الفلاسفة غير العرب ، فإن الفارابى يعتبر « فيلسوف المسلمين بالحقيقة » (صاعد ص ٦١) « وفيلسوف المسلمين غيرَ مدافَع » (القفطى ١٨٢) ؛ ويقول ابن خلكان (ج ٢ ص ١٠٠) : إنه « أكبر فلاسفة المسلمين ، ولم يكن فيهم من بلغ رتبته فى فنونه . والرئيس ابن سينا ، بكتبه تخرج وبكلامه انتفع فى تصانيفه » . ويقول ظهير الدين البيهقى (تاريخ حكماء الإسلام مخطوط بدار الكتب المصرية ص ٨٢ ، وهو كتاب تتمة صوان الحكمة للمؤلف نفسه ، وقد نشر فى لاهور ، ١٣٥١ هـ) . والشهرزورى (نزهة الأرواح وروضة الأفراح مصور بمكتبة الجامعة ص ١٨٠) فى ترجمة الفارابى : « وكان أبو على تلميذاً لتصانيفه » ، ويكاد يلمس الإنسان صحة هذا الكلام فيما يفوق الحصر من آراء ابن سينا التى أخذها عن الفارابى ، من غير تغيير حتى فى ألفاظها . ونكاد لا نجد فى فلسفته شيئاً إلا وأصوله عند الفارابى . راجع ما يقوله منك فى كتابه : Mélanges ص ٣٤٢ .

ويقول ديتريصى Dieterici فى مقدمته لرسائل الفارابى (طبعة ليدن ١٨٩٠ ص ٣) « إن الفارابى مؤسس الفلسفة العربية » . والذى يقرأ الفارابى يجد فى تفكيره طرافة ونضوجا وفهماً عميقاً يدل على طول تأمل فى الفلسفة . وإذا كان الكندى ، كما ألمّ إليه دى بور ، قريب الصلة بالمتكلمين وبالفلاسفة الطبيعيين — ونستطيع أن نلاحظ هذا من أسماء مؤلفاته — فقد لا نكون بعيدين عن الصواب إذا قررنا أن الفارابى أول فلاسفة الإسلام على الحقيقة . وقد كان يحيا حياة الفلاسفة من زهد وانقطاع إلى التأمل . لرجع إلى ما كتب عن الفارابى بدائرة المعارف الإسلامية ، وإلى بحث عنه للأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق بمجلة المجمع العلمى العربى بدمشق فى الجزء السابع من المجلد الثانى عشر ، وإلى بحث آخر قدمه لدرجة الماجستير الأستاذ عباس محمود عنوانه : نظرية المعرفة وصلة العلم بالدين عند الفارابى ، وإلى بحث قيم جدا للدكتور إبراهيم مدكور . Ibrahim Madkour : La place d'al Farabi dans l'école philosophique musulmane, Paris, 1934. ويجب على القارئ الرجوع إلى كتب الفارابى ورسائله المشار إليها أثناء البحث ، وأهمها مجموعتان : إحداهما طبعت بليدن والأخرى بحيدر أباد .

(٢) وربما كانت تسمية أصحاب ما بعد الطبيعة بأصحاب المنطق راجعة إلى أن منهجهم يقوم على استنباط =

(الرابع الهجرى) ، عن الفلاسفة الطبيعيين . والأولون يشبعون فى أبحاثهم منهجاً أكثر دقة وصرامة من منهج المتكلمين . وهم أيضاً يخوضون فى بحث مسائل غير التى يتداولها الطبيعيون . وقد رغبوا عن مذهب فيثاغورس وانقادوا لأرسطو ، الذى وصلت إليهم فلسفته فى ثوب من المذهب الأفلاطونى الجديد .

وهنا نجدنا أمام اتجاهين فى العلم ، عُنى بكل منهما فريق :

فالفلاسفة الطبيعيون عنُوا — على تفاوت — بدراسة ما فى الطبيعة من ظواهر مادية كثيرة ، كما هو الحال فى علم أحوال البلدان وعلم أحوال البشر . وهم أبداً يبحثون فيما يصدر عن الأشياء من آثار ، معتقدين أن معرفة ماهيات الأشياء لا تتسنىّ إلا بمعرفة ما يصدر عنها من الآثار . وهم إذا جاوزوا الطبيعة والعقل والنفس فى أبحاثهم وارتقوا إلى ذات الله ، لم يخرجوا فى التعريف به عن القول بأنه العلة الأولى أو الصانع الحكيم الذى تتجلى حكمتُه ويتمثّل إحسانُه فى مخلوقاته ، أو هم يؤثرون هذا التعريف على ما سواه .

أما أصحاب المنطق فينهجون طريقاً يُباين طريقَ الطبيعيين كل المباينة . فالحادث الجزئى فى نظرهم ثانوى الشأن ، وهو لا يزيد على كونه مندرجا تحت كلى ، ويمكن استنباطه من هذا الكلى .

وعلى حين أن الفلاسفة الطبيعيين يجعلون دراسة آثار الأشياء أساساً لأبحاثهم ، فإن أصحاب المنطق يحاولون إدراك الأشياء ، باستنباطها من أصولها ؛ وهم فى كل أبحاثهم يتلمّسون ماهيات الأشياء وحقائقها ، من أدناها إلى ذات الله . ولكى نبين الفرق بين مذهبهم

= الأشياء من أصولها على طريقة برهانية دقيقة ؛ فنلا يؤلف ابن سينا كتاباً فى النفس على سنة الاختصار « ومقتضى طريقة المنطقيين » ، وفى كتاب النفس (طبعة لانديك ص ٦٧) نراه يبرهن بعض المسائل « على مقتضى طريقة المنطقيين » . وأساس طريقة المنطقيين هو وضع القواعد الكلية والاستنباط منها بالبرهان ، وهو ما نلاحظه فى طريقة الفلاسفة فى الاستدلال ، وربما كان منهجهم أدق من منهج المتكلمين لما يشير إليه الفارابى كثيراً من أن المتكلمين يبنون أدلتهم على قضايا مشهورة مأخوذة من بادىء الرأى المشترك دون تمحيص . وكان للفارابى عناية خاصة بالمنطق ، وقد عنى بشرح كتب أرسطو المنطقية (مونك ص ٣٤٢) ، ويوصى ابن ميمون الفيلسوف الإسرائيلى أحد معاصريه وهو صموئيل بن تبون ألا يقرأ فى المنطق إلا كتب الفارابى ، « لأن كل ما ألفه ، خصوصاً كتاب مبادىء الموجودات ، فهو زهرة الدقيق الخالصة » (مونك ص ٣٤٤) . وقد نبه صاعد فى طبقات الأمم على فضل الفارابى فى المنطق فيما يتعلق بما سماه صناعة التحليل . راجع ما تقدم ، ص ١٣٥ — ١٣٦ هامش رقم ٣ .

ومذهب الطبيعيين بمثال نقول إن أول صفة لله فى نظرهم هى أنه الموجود الواجب الوجود، على حين أن أول صفاته عند الفلاسفة الطبيعيين هى أنه الصانع الحكيم .

وقد جاء أهل المنطق بعد الطبيعيين فى الزمان ، كما أن متكلمى المعتزلة نظروا فى أفعال الله أولاً ، ثم نظروا فى ذاته بعد ذلك (انظر ب ٢ ف ٣ ق ٤ ، ٥) . وقد عرفنا أن الرازى كان أكبر ممثل للنزعة الفلسفية الطبيعية ؛ أما مباحث ما بعد الطبيعة التى يُستعمل فيها المنهجُ المنطقى ، والتى مهّد الكندى وغيره إليها السبيل ، فهى تبلغ أوجها ممثلةً فى رجل معاصر للرازى ، وأصغر منه سناً هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابى .

٢ — حياة الفارابى :

ولسنا نعرف ، على وجه يقينى ، كثيراً عن مجرى حياة الفارابى الظاهرة وعن سير تحصيله ؛ فقد كان رجلا ممن يخلدون إلى السكينة والهدوء ، وقد وقف حياته على التأمل الفلسفى ، يظلّه الملوكُ بسلطانهم ؛ ثم ظهر آخر الأمر فى زى أهل التصوف .

ويقال إن والد الفارابى كان قائدَ جيش ، وأصله فارسى ، وإن الفارابى نفسه وُلد فى وسيج ، وهى قرية صغيرة حصينة ، تقع فى ولاية فاراب من بلاد الترك فيما وراء النهر .

حصّل الفارابى علومه فى بغداد ، وقرأ بعضها على معلم نصرانى ، هو يوحنا بن حيلان[١] ؛ وألمّ فى دراسته بالأدب والرياضيات المقابلتين للمجموعتين الثلاثية والرباعية (Trivium und quadrivium)[٢] عند النصارى فى القرون الوسطى . ويدلنا بعضُ مؤلفاته ، ولا سيما فى الموسيقى ، على أنه درس الرياضياتِ ؛ وتقول الأساطير إنه كان يتكلم بلغات العالم كلها (سبعين لغة)[٣] . ويتجلى من كتبه إنه كان يعرف التركية والفارسية ، وهو أمر بديهى يظهر لأول وهلة . وكان يكتب بالعربية كتابة واضحة لا تخلو من جمال البلاغة ؛ غير أن

---

(١) توفى بمدينة السلام فى أيام المقتدر (التنبيه والإشراف للمسعودى ، طبعة ليدن ١٨٩٣ ص ١٢٢ وتاريخ الحكماء للقفطى ص ٢٧٧ من طبعة ليبتزج ١٣٢٠ هـ) .

(٢) المجموعة الثلاثية كانت تشمل النحو والبلاغة والمنطق ، والرباعية كانت تشمل الحساب والموسيقى والهندسة والفلك .

(٣) يذكر ابن خلكان فى حكايته لقدوم الفارابى على سيف الدولة أن فيلسوفنا كان يعرف سبعين لساناً ، بل يذكر من براعته فى الموسيقى أنه أضحك الجالسين ، ثم أبكاهم ، ثم أنامهم ، وانصرف ؛ وهذا كلام يشبه الأساطير . وقد ذكر ذلك البيهقى والشهرزورى فى كتابيهما المتقدمين .

وَلُوعَه بالترادف فى الألفاظ والجمل ، بين حين وآخر ، يقف حائلا دون الدقة فى تعبيره الفلسفى

والفلسفة التى تدرّب عليها الفارابى يرجع أصلها إلى مدرسة مرو ؛ والظاهر أن أعضاء هذه المدرسة كانوا يُعنون بمسائل الإلهيات أكثر مما عنى بها أهل حرّان والبصرة ؛ فقد كان ميل هؤلاء متجهاً إلى الفلسفة الطبيعية

وبعد أن عاش الفارابى فى بغداد ، واشتغل فيها زماناً طويلا ، ارتحل عنها إلى حلب ؛ ولاشك أن خروجه من بغداد كان بسبب الاضطرابات السياسية . نزل الفارابى مدينة حلب ، واستقرّ فى مجلس سيف الدولة[(١)] الزاهر ؛ ولكن يظهر أن الفارابى لم يقض أواخر أيامه فى القصر ، بل قضاها خالياً بنفسه بين مظاهر الطبيعة[(٢)] . ومات فى دمشق ، وهو مسافر فى صحبة الأمير سيف الدولة ، وذلك فى ديسمبر سنة ٩٥٠ م[(٣)] ؛ ويروى أن أميره تزيّى بزى أهل التصوف وصلى عليه[(٤)] [فى بعض خاصته] . ويُخبرنا الرواة أن الفارابى بلغ من العمر الثمانين ، فلاشك أنه كان رجلا هرِمًا قد تقدمت به السن . وقد مات أبو بشر متى[(٥)] ، أحد معاصريه وزملائه فى التحصيل قبله بعشر سنين ، كما أن تلميذه أبا زكريا يحيى بن عدى[(٦)] مات عام ٩٧١ م ، وسنّه إحدى وثمانون عاما .

---

(١) هو أبو الحسن على بن عبد الله بن حمدان ، ولد عام ٣٠١ هـ ، أو ٣٠٣ هـ وتوفى عام ٣٥٦ هـ ، فى حلب . وقد اشتهر بنو حمدان بالفصاحة والسماحة ورجاحة العقل ؛ وسيف الدولة واسطة قلادتهم ، اشتهر بحروبه مع الروم واليونان وبمحبته العلماء ، « ولم يجتمع بباب أحد من الملوك بعد الخلفاء ما اجتمع ببابه من شيوخ الشعر ونجوم الدهر » (ابن خلكان ج ١ ص ٤٦١ ، ٤٦٣ ؛) .

(٢) يقول ابن خلكان (ج ٢ ص ١٠٢) « وكان مدة مقامه بدمشق لا يكون غالباً إلا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض » ، وهناك كان يقضى وقته ويؤلف كتبه .

(٣) اتفق القاضى صاعد (ص ٦٣) وابن أبى أصيبعة (ج ٢ ص ١٣٤) ، والقفطى (ص ١٨٣) وابن خلكان (ج ٢ ص ١٠٢) على أن الفارابى توفى عام ٣٣٩ هـ ؛ وإذا كانت وفاته عن ثمانين عاماً ، كما يقول أصحاب التراجم ، فإن ميلاده يكون عام ٢٥٩ هـ تقريباً ، ولم يذكر تاريخ مولده أحد من المترجمين له . على أن البيهقى والشهرزورى يذكران ظروف وفاته على صورة أخرى .

(٤) يستعمل المؤلف كلمة Leichenrede ، ومعناها كلمة التأبين تقال عن الميت ؛ والمذكور فى كتب التراجم أن سيف الدولة صلى عليه فى نفر من خاصته ، ويغلب على الظن أن المؤلف استعمل كلمة Leichenrede بدلا من كلمة Leichengebet ، فى معنى الصلاة .

(٥) انظر ص ٢٥ مما تقدم ؛ وقد توفى أبو بشر عام ٣٢٨ هـ ، كما يقول صاحب طبقات الأطباء (ج ١ ص ٢٣٥) .

(٦) هو كما يذكر صاحب الفهرست (ص ٢٦٤) وابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٢٣٥) — أبو زكريا يحيى بن عدى بن حميد بن زكريا المنطقى ، وإليه انتهت الرياسة ومعرفة العلوم الحكمية فى وقته ؛ قرأ على =

٣ — موقفه إزاء أفلاطون وأرسطو :

ولم يعين أحدٌ الترتيبَ التاريخي لمؤلفات الفارابي . وإذا صحّ أن له رسائل صغيرة نحا فيها منحى المتكلمين[٤] والفلاسفة الطبيعيين ، وإذا صح أنها كانت على هذه الصورة التي انتهت إلينا ، فهي مؤلفاتٌ كتبها للجمهور أو صنفها أيام صباه ؛ فلما تقدم في مدارج تكوّنه تحوّل إلى دراسة مؤلفات أرسطو ، ولهذا سماه أهلُ الشرق « المعلمَ الثاني »[٥] ، يعنون بعد أرسطو .

ومنذ أيام الفارابي أُحصيت كتبُ أرسطو أو الكتب المنسوبة له ، ورُتِّبت على صورة لم تتغير في جملتها ، وصارت تُفسَّر وتُشرَح على طريقة الفارابي[١] . وأولها الكتبُ الثمانية في المنطق وهي : كتاب المقولات (قاطيغورياس) وكتاب العبارة (بارى أرمنياس) ، وكتاب القياس (أنا لوطيقا الأولى) ، وكتاب البرهان (أنا لوطيقا الثانية) ، وكتاب المواضع الجدلية (طوبيقا) ، وكتاب الأقوال المغلطة (سوفسطيقا) ، وكتاب الخطابة (ريطوريقا) ،

= أبي بشر متى وعلى أبي نصر الفارابي ، وكان أوحد دهره ، ومذهبه من مذاهب النصارى اليعقوبية ، وكان جيد النقل .

(٤) يذكر ابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ١٣٨) للفارابي كتاب المختصر الصغير في المنطق على طريقة المتكلمين .

(٥) يقول حاجي خليفة في كشف الظنون (ج ٣ ص ٩٨ — ٩٩ طبعة ليبزج ١٨٣٥ م) نقلا عن كتاب حاشية المطالع ، أن مترجمي المأمون أتوا بتراجم مخلوطة لا توافق ترجمةُ أحدهم ترجمةَ الآخر ، « وفي تلك التراجم هكذا غير محررة ، بل أشرف أن عفَت رسومها ، إلى زمن الحكيم الفارابي ؛ ثم إنه التمس منه ملك زمانه منصور بن نوح الساماني أن يجمع تلك التراجم ، ويجعل من بينها ترجمة ملخصة محررة مهذبة مطابقة لما عليه الحكمة ، فأجاب الفارابي ، وفعل كما أراد ، وسمى كتابه « بالتعليم الثاني » ، فلذلك لقب « بالمعلم الثاني » . ثم يذكر أن هذا الكتاب ظل مسوّداً بخط الفارابي في خزانة المنصور ، حتى اطلع عليه ابن سينا ولخص منه كتاب الشفاء ، « ويفهم في كثير من مواضع الشفاء أنه تلخيص التعليم الثاني » . وإذا صح ما ذكره ابن خلدون في مقدمته (ص ٥٣٧ طبعة مصر سنة ١٣٢٩ هـ) من أن أرسطو سمى بالمعلم الأول ، لأنه هذب وجمع ما تفرق من مباحث المنطق ومسائله ، فأقام بناءه متماسكا وجعله أول العلوم الحكمية وفاتحتها ، فإن ما قام به الفارابي من تأليف كتاب يجمع ويهذب ما ترجم قبله ، يجعله مشبهاً لأرسطو ، ولذلك سمى المعلم الثاني . ولا شك أن ما يقوله حاجي خليفة كلام ينبغي أن نتلقاه بالتردد والحذر .

(١) لكن للكندي « رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة » وهذه الرسالة ننشرها مع رسائل الكندي الأخر . وبين ترتيب الكندي والفارابي شبه كبير ، والكندي هو السابق .

وكتاب الشعر (بويطيقا)[١] . أما إيساغوجي فورفوريوس (الكليات) فهو مقدمة لهذه الكتب . وتأتى بعد ذلك الكتب الثمانية التى تبحث فى الطبيعيات ، وهى : السماع الطبيعى[٢] (Auscultatio physica) ، وكتاب فى السماء والعالم (de coelo et mundo) ، وكتاب الكون والفساد (de generatione et corruptione) ، وكتاب الآثار العلوية (Meteorologie) وكتاب النفس (de Anima) وكتاب الحس والمحسوس (de sensu et sensato) ، وكتاب النبات ، وكتاب الحيوان ؛ وتأتى بعد ذلك أخيراً كتب أرسطو فيما بعد الطبيعة ، وفى الأخلاق وفى السياسة الخ ...

وكان الفارابى يعدّ الكتابَ المنسوب لأرسطو المسمى « أثولوجيا أرسطوطاليس » (Theologie des Aristoteles) من مؤلفات أرسطو حقيقة[٣] . وقد حاول أن يقيم البرهان على أن أفلاطون وأرسطو متفقان ، جارياً فى ذلك على طريقة أهل المذهب الأفلاطونى الجديد ، ومتمشيا ، إلى حد ما ، مع العقيدة الإسلامية .

ولم تكن نفس الفارابى تنزع إلى النقد الذى يميز الأشياء بعضها من بعض ، وإنما كان يشعر بحاجة لأن يحصّل فى نفسه صورةً شاملة للعالم ؛ وإنّ سعى الفارابى إلى إشباع هذه الرغبة التى فيها من روح الدين أكثر مما فيها من روح العلم ، هو الذى حدا به إلى تجاوز الفوارق التى تميز المذاهب الفلسفية بعضها عن بعض[٤] ؛ فهو يرى أن أفلاطون وأرسطو إنما يختلفان فى المنهج ، وفى العبارة اللغوية وفى السيرة العملية لكل منهما ؛ أما مذهبهما الفلسفى فواحد[٥] ؛

---

(١) فى إحصاء العلوم (طبعة مصر ١٣٥٠ هـ — ١٩٣١ م) ص ٢١ — ٣٣ نجد هذه الأقسام مذكورة بالتفصيل مع خواص كل قسم ومكانته وغايته . وكذلك يتكلم الكندى عنها فى رسائله .

(٢) يسميه الفارابى سمع الكيان — ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة (ص ٦ طبعة مصر ١٣٢٨ هـ — ١٩١٠ م) ، ويسميه الكندى : الخبر الطبيعى أيضاً .

(٣) يذكر الفارابى هذا الكتاب على أنه لأرسطو ، ويسميه كتاب الربوبية ؛ بل هو يأخذ منه الشواهد فى معرض الجمع بين الحكيمين فى إثبات الصانع وفى أمر المثل وفى العلاقة بين النفس والعقل .

(٤) انظر مقال البارون Carra de Vaux عن الفارابى فى دائرة المعارف الإسلامية .

(٥) يرى الفارابى أن الخلاف فى سيرة كل منهما : فأفلاطون تخلى عن أسباب الدنيا ، وأرسطو آثرها ، فاستولى على الأملاك وتزوج وتوزر ؛ ويرى أن مذهبهما فى الفلسفة العملية واحد ، غير أن أفلاطون بدأ بتقويم نفسه ، لأنه لم يجد فى نفسه قوة لغير ذلك ؛ أما أرسطو فأحس بقوة ورحب ذراع ، فأقبل على الدنيا ؛ فالتباين ناشئ عن نقص القوى الطبيعية عند أحدهما وزيادتها عند الآخر . ثم يذكر الفارابى اختلافهما فى التدوين ؛ فأفلاطون لم يدون إلا أخيراً وبالرموز والألغاز ، ضنا بالحكمة على غير أهلها ، أما أرسطو =

وهما عند الفارابى إمامان للفلسفة(١) ، ولما كان الفارابى يرى أن كُلًّا من أفلاطون وأرسطو مفكرٌ مبتكرٌ مستقل ، كان إجماعهما على رأى أوثق ، فى نظره ، من عقيدة الأمة الإسلامية جمعاء ، إذ تُقلِّد إماما واحدا وتنقاد له انقياداً أعمى(٢) .

٤ — الفلسفة :

وقد اعتُبر الفارابى من جملة الأطباء ، ولكن يظهر أنه لم يباشر مهنة التطبيب بالفعل(٣) ؛ وإنما وقف حياته كلها على تطبيب النفوس . وكان يرى أن صفاء النفس من أكدارها هو شرطُ كل نظر فلسفى وثمرتُه ، وكان يدعو إلى محبة الحقيقة ، ولو خالفت مذهب أرسطو(٤) . وإذا أردنا دراسة العلوم الطبيعية وعلوم العقل وجب علينا أن نرتاض على تصحيح أحكامنا وتسديدها نحو الصواب ، وذلك يكون بالتدريج فى علم الهندسة وعلم المنطق(٥) . والفارابى

= فكان مذهبه التدوين والإيضاح والكشف . والفارابى يذكر اختلافهما فى كثير من المسائل ، فأحياناً لا يجد خلافا صريحاً وأحيانا يجد الأصول والمقاصد واحدة ، وأحياناً أخرى يجد الخلاف فى موضعين مختلفين ، وهكذا يمحو ما يتوهمه الناس خلافا بينهما . ولا جرم أن سهل عليه هذا التوفيق لأنه قد يرجع إلى كتاب الربوبية ، ظنا منه أنه لأرسطو ، وما هو إلا الفلسفة الأفلاطونية فى ثوب آخر .

(١) ليرجع القارئ إلى كتاب الجمع بين الحكيمين ليرى تفصيل التوفيق بين أرسطو وأفلاطون .

(٢) يقول الفارابى (الجمع ص ٣) إن العقل هو الحجة التى يعوَّل عليها ؛ وهو لا يعنى العقل الفردى بل العقول المختلفة المستقلة ، ولذلك « احتيج إلى اجتماع عقول كثيرة مختلفة ؛ فهما اجتمعت فلا حجة أقوى ولا يقين أحكم من ذلك » ؛ وهو يشترط الاستقلال ، فلا يغتر باتفاق أناس كثيرين على آراء مدخولة ، والجماعة المقلدون لرأى واحد ، المذعنون لإمام يؤمهم ، بمنزلة عقل واحد ، وهو عرضة للخطأ ؛ ولا شىء أصح مما تصل إليه عقول مختلفة بعد تأمل وبحث ومعاندة وتبكيت . أما تعبير دى بور عن هذه الفكرة ففيه تهويل كبير .

(٣) ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ١٣٤ .

(٤) يبين الفارابى فى كتاب ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة (ص ١٥) حال أستاذ الفلسفة وأنه يجب أن يكون حسن الخلق متحرزاً من الشهوة « كيا تكون شهوته للحق فقط » ؛ « وأما قياس أرسطو فينبغى ألا تكون محبته له فى حد يحركه ذلك أن يختاره على الحق ، وألا يكون مبغضاً ، فيدعوه ذلك إلى تكذيبه » . وفى كتاب البيهقى (١٤ — ١٥) والشهرزورى (ص ١٨٦) المتقدم ذكرهما أن الفارابى قال : « ينبغى لمن أراد الشروع فى الحكمة أن يكون شاباً صحيح المزاج ، متأدباً بآداب الأخيار ، قد تعلم القرآن واللغة وعلوم الشرع أولاً ، ويكون عفيفاً صدوقاً معرضاً عن الفسوق والفجور والغدر والخيانة والمكر والحيلة ، فارغ البال عن مصالح معاشه ... ... غير مخل بركن من أركان الشريعة ، ولا بأدب من آدابها ، معظما للعلم والعلماء ، ولا يكون لشىء عنده قدرٌ إلا للعلم وأهله ، ولا يتخذ علمه لأجل الحرفة ، ومن كان بخلاف ذلك فهو حكيم زور ، ولا يعد من الحكماء » .

(٥) ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ص ١١ — ١٢ .

لا يحفل كثيرا بالعلوم الجزئية ، وهو يحصر كل جهده فى المنطق وفيما بعد الطبيعة وفى أصول علم الطبيعة ؛ والفلسفة عنده هى العلم بالموجودات بما هى موجودة [١] ، ونحن ، بتحصيل هذا العلم ، نتشبه بالله [٢] ؛ والفلسفة هى ، عنده ، العلم الوحيد الجامع الذى يضع أمامنا صورة شاملة للكون .

والفارابى يرمى المتكلمين بأنهم يقيمون أدلتهم على مقدمات ذائعة مشهورة مأخوذة من بادئ الرأى المشترك ، من غير أن يمحصوها [٣] ؛ ثم هو يرمى الفلاسفة الطبيعيين بأنهم أبداً يقصرون هَمَّهم على الأفعال التى تصدر عن الأشياء ، فلا يتجاوزون عالم الحوادث المتضادة ، ولا يحصّلون صورة شاملة للموجودات . وهو قد حاول ، خلافا للأولين ، أن يضع للفكر أساساً صحيحا ؛ وخلافا للآخرين ، أراد أن يبحث عن العلة الأولى الوحيدة التى يصدر عنها كلُّ ما هو موجود .

ومن أجل هذا كان من الإنصاف لمكان الفارابى من الوجهتين التاريخية والدينية ، أن نبدأ بالكلام عن منطقه ، ثم نتناول مذهبه فيما بعد الطبيعة ، ونتكلم أخيراً عن مذهبه فى الطبيعة وفى الفلسفة العملية .

٥ — المنطق

وليس منطقُ الفارابى مجردَ تحليل خاص للتفكير العلمى ، بل هو يشتمل ، إلى جانب هذا ، على كثير من الملاحظات اللغوية ، كما أنه يشتمل على مباحث فى نظرية المعرفة ؛ وعلى حين أن النحو يختص بلغة شعب واحد ، فالمنطق عنده قانون للتعبير بلغة العقل الإنسانى عند جميع الأمم [٤] ؛ ولا بد أن يسير من أبسط عناصر الكلام إلى أعقدها — من الكلمة إلى القضية إلى القياس .

---

(١) كتاب الجمع ص ١ .

(٢) ما ينبغى أن يقدم ص ١٣ .

(٣) يفصل الفارابى فى إحصاء العلوم ص ٧٢ — ٧٧ منازع المتكلمين المختلفة فى نصرة العقائد ، ومحصل رأيه فيهم أنهم يعتمدون على أحكام مقررة يأخذونها مسلّمة .

(٤) يقول الفارابى إن « نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات ، كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ ، فكل ما يعطيناه علم النحو من القوانين فى الألفاظ فإن علم المنطق يعطينا نظائرها فى المعقولات » ، ثم يقول إن علم النحو إنما يعطى قوانين تخص ألفاظ أمة ما ، وعلم المنطق إنما يعطى قوانين مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها » (إحصاء العلوم ص ١٢ ، ١٨) .

والمنطق، من حيث علاقة موضوعه بالأشياء المتحققة فى الخارج، ينقسم قسمين : الأول يشتمل على مسائل المعانى والحدود، وهو قسم التصور؛ ويشتمل الثانى على مباحث القضايا والأقيسة والبراهين، وهو قسم التصديق. والتصورات — التى أقحمت الحدود فى جملتها من غير أن تكون لها علاقة وثيقة بها — ليس لها، باعتبار ذاتها، علاقة بالخارج، أعنى أنها لا توصف بالصدق أو الكذب. ويقصد الفارابى بالتصورات أبسطَ ما يرتسم فى النفس، أعنى كلا من صور الجزئيات التى يؤدِّيها الحس ومن المعانى الأوّلية المركوزة فى الذهن بفطرته، كمعنى الوجوب والوجود والإمكان[1]؛ وهذه الصور والمعانى يقينية أولية، يمكن أن نُنبِّه لها عقلَ الإنسان، وأن تَفطن لها نفسُه، ولكن لا يمكن أن يُبرهَن له عليها، ولا يمكن بيانها باستنباطها مما هو معلوم؛ لأنها بيِّنة بنفسها ويقينية إلى أقصى درجات اليقين[2].

وتنتج القضايا من ربط التصورات بعضها ببعض؛ وهذه القضايا تحتمل الصدق والكذب. وهى تستند إلى قضايا أولية قائمة فى العقل تُستخرج منها بالقياس والبرهان؛ وهذه القضايا الأولية بيِّنةٌ بنفسها لا تحتاج إلى برهان ولا تحتمله[3]. ولا يمكن الاستغناء عن هذه القضايا الأولية التى هى أسس أو أصول بديهية لا بد منها فى الرياضيات وفيما بعد الطبيعة وفى الأخلاق[4].

وطريقة البرهان الذى نتوصل به من المعلوم اليقينى إلى المجهول هى، عند الفارابى، المنطق على الحقيقة؛ وليس البحث فى المعانى والحدود (أعنى المقولات)، وفى تأليف القضايا منها (أرمينوطيق) وكذلك الأقيسة (أنالوطيقى الأولى) إلا توطئة للبرهان[4]. وأم

(١) عيون المسائل ص ٢ .

(٢) يميز الفارابى بين تصور لا يسبقه تصور آخر، وتصور يسبقه آخر، وهذا ينتهى إلى تصور من النوع الأول كالوجوب والوجود؛ وعنده أن هذه « معان ظاهرة صحيحة مركوزة فى الذهن »، لا يمكن إظهارها إلا على سبيل التنبيه، إذ لا شىء أظهر منها (نفس المصدر ص ٢) .

(٣) يميز الفارابى أيضاً بين تصديق لا يدرك إلا بشىء قبله، وبين تصديق لا يتقدمه شىء، فهو من الأحكام الأولية الظاهرة، مثل إن الكل أعظم من الجزء (عيون المسائل ص ٣) .

(٤) المدينة الفاضلة طبعة ليدن ١٨٩٥ ص ٤٥ .

(٥) إحصاء العلوم ص ٣١ .

مقاصد البرهان هو الوصول إلى قوانين علم اضطرارى يمكن تطبيقه فى جميع المعارف ؛ والفلسفة يجب أن تكون هذا العلم[١] .

وأعلى هذه القوانين ، عند الفارابى ، قانون التناقض الذى به يظهر للعقل صدقُ قضية أوضرورتُها مع كذب نقيضتها أو استحالتها ، فى وقت معاً بفعل عقلى واحد . وعلى هذا ينبغى إيثار قسمة أفلاطون الثنائية Dichotomie على قسمة أرسطو إلى الكثير Polytomie ، من حيث الصلاحية لمنهج البحث العلمى .

ولا يقنع الفارابى بالناحية الصورية من مبحث البرهان ، بل هو يذهب إلى أن البرهان ينبغى أن يكون أكبر من مجرد طريقة تهدى إلى السبيل الصحيح الموصل إلى معرفة الحقيقة ؛ يجب أن يوصل بنفسه إلى الحقيقة وأن يولّد العلم ويُحْدِثه . ومبحث البرهان لا يقتصر على النظر فى القضايا من حيث دخولها كمادة فى تركيب القياس ، بل هو ينظر فى صدق ما تتضمنه هذه القضايا فى جميع فروع العلم[٢] . فليس البرهان عند الفارابى آلة للفلسفة فحسب ، بل هو أحرى أن يكون جزءاً منها .

تبين مما تقدم أن البرهان ينتهى إلى علم اضطرارى يقابل الوجودَ الضرورى . ولكن يوجد إلى جانب هذا الواجب عالمٌ واسع من الممكنات التى لا نستطيع أن نعرفها إلا معرفة ظنية .

وفى المواضع الجدلية يبحثُ الفارابى درجات الظن المتفاوتة ، أو الطرق التى تُحصَّل بها معرفة الممكنات . وتتصل بها الأقاويلُ المغلّطة والخطبية والشعرية التى أهمُّ ما تقصده غاياتٌ عملية ؛ ولكن الفارابى يضمها إلى المواضع الجدلية ، ويجعل منها جميعاً منطقاً لما يظهر أن يكون حقاً، وليس هو بحق ؛ وهو يمضى قائلا إن العلم الصحيح لا يقوم إلا على الأحكام الضرورية فى كتاب البرهان (أنا لوطيقا الثانية) . فأما الظن فهو عنده متدرّجا

---

(١) يقول الفارابى فى كتاب الجمع ص ٢٠ ، بعد ذكر موضوعات العلوم : « وصناعة الفلسفة هى المستنبطة لهذه والمخرجة لها ، حتى أنه لا يوجد شىء من موجودات العالم إلا وللفلسفة فيه مدخل ، وعليه غرض ، ومنه علم ، بمقدار الطاقة الإنسية » .

(٢) يذكر الفارابى فى الجمع بين الحكيمين فى أمر القسمة والتركيب فى توفية الحدود رأى أفلاطون أن توفية الحدود بالقسمة ، ورأى أرسطو أن توفيتها بالبرهان والتركيب ، فيوافق على هذين الرأيين ؛ فكأن البرهان عنده يعيّن الحدّ .

فيما بين المواضع الجدلية والشعرية ، ولا يعدو أن يكون حقيقة خادعة . فالشعر إذاً أحط أنواع المعرفة ، وهو فى رأى الفارابى كلام باطل وكذب لا قيمة له[(١)] .

وفيلسوفنا يبين عن رأيه فى مسألة الكليات ، متابعة لإيساغوجى فورفوريوس . والجزئى عند الفارابى ليس وجوده فى الأفراد الخارجية والمحسوسات ، بل هو يوجد فى الذهن أيضاً . وكذلك الكلى ، فهو لا يوجد وجوداً عرضياً فى الأفراد الخارجية فحسب ، بل يوجد وجوداً حقيقيًا فى الذهن . والعقل الإنسانى يستخرج الكلىّ من الجزئيات بطريق التجريد[(٢)] ؛ غير أن للكلّى وجوداً بذاته ، متقدما على وجود الجزئيات . وإذاً ففلسفة الفارابى تتضمن المذاهب الثلاثة المتعلقة بالمعانى الكلية وهى : الرأى القائل بأن الكلى سابقٌ على الجزئى ante rem ، والرأى القائل بأنه قائم به in re ، والقائل بأنه بعده (post rem)[(٣)] . ولكن الوجود ذاته هل يُعَدّ أيضاً فى جملة المعانى الكلية ؟ أجاب الفارابى عن هذه المسألة التى أثارت كثيراً من النزاع بين الفلاسفة إجابة صحيحة تماما ؛ فهو يرى أن الوجود عبارة عن علاقة نحوية أو منطقية ، لا أنه مقولة تصدق على الشىء الموجود بالفعل ، بحيث يمكن ، لو حمل على الشىء فى قضية ، أن يبيّن شيئاً من أمره ؛ فما وجود الشىء إلا الشىء نفسه[(٤)] .

٦ — الموجود ، الله :

ونزعة الفارابى المنطقية نراها أيضاً متجلّيةً فى مذهبه فيما بعد الطبيعة ؛ وهنا نجد فكرة

---

(١) يقول الفارابى إن البرهان الذى كذبه أقل من حقه يُستعمل من كتاب مواضع الجدل ، والذى كذبه مساوٍ لحقه يؤخذ من كتاب الخطابة ، والذى كذبه أكثر من حقه يؤخذ من كتاب صناعة المغالطين ، والبرهان الكاذب كذباً خالصا يتعلم من كتاب صناعة الشعر (كتاب ما ينبغى أن يقدم ص ١) .

(٢) كتاب الجمع ص ٢٣ ؛ يقول الفارابى إن الحواس آلات الإدراك ؛ وإدراك الحواس إنما يكون للجزئيات ، وعنها تحصل الكليات ، وهى التجارب على الحقيقة .

(٣) انظر المسائل الفلسفية والأجوبة عنها ص ١٠٦ ، ١١٠ طبعة مصر ، وفصوص الحكم ص ١١٥ وما بعدها ، ١٢٩ ، ١٥٣ — ١٥٤ .

(٤) المسألة السادسة عشرة من المسائل الفلسفية والأجوبة عنها . إذا نظر الناظر الطبيعى فى قولنا : الإنسان موجود ، لم تكن هذه القضية ذات محمول ، « لأن وجود الشىء [عنده] ليس هو غير الشىء » ؛ وإذا نظر إليها الناظر المنطقى وجدها مركبة من حدين ، وأنها تقبل الصدق أو الكذب ؛ فهى عنده ذات محمول .

الممكن والواجب تظهر بدلا من فكرة الحادث والقديم .

يذهب الفارابى إلى أن كل موجود فهو إمّا واجب الوجود أو ممكن الوجود ، وليس ثمّ سوى هذين الضربين من الوجود[١] . ولما كان كل ممكن لا بدّ أن تتقدم عليه علة تُخرجه إلى الوجود ، وبالنظر إلى أن العلل لا يمكن أن تتسلسل إلى غير نهاية ، فلا بدّ لنا من القول بوجود موجودٍ واجب الوجود ، لا علة لوجوده[٢] ، له بذاته الكمال الأسمى ، وهو بالفعل من جميع جهاته منذ الأزل ، قائم بذاته ، ولا يعتريه التغير من حال إلى حال ، عقلٌ محض ، وخيرٌ محض ، ومعقول محض ، وعاقل محض[٣] — وهذه الأشياء الثلاثة فيه كلها واحد — وله غاية الكمال والجمال والبهاء ، وله أعظم السرور بذاته ؛ لا برهان عليه ، بل هو برهان على جميع الأشياء ؛ وهو العلة الأولى لسائر الموجودات ؛ وتَعَيُّنُه عين ذاته .

ومعنى الموجود الواجب يحمل فى ذاته البرهانَ على أنه يجب أن يكون واحداً لا شريك له[٤] ؛ فلو كان ثمّ موجودان ، كلٌّ منهما واجبُ الوجود ، لكانا مُتفقَيْن من وجهٍ ومتباينَيْن من وجه ؛ وما به الاتفاقُ غيرُ ما به التباين ، فلا يكون كل منهما واحداً بالذات ؛ وإذن فالموجود الذى له غايةُ الكمال يجب أن يكون واحداً .

وهذا الموجود الأول الواحد المتعيِّن المتحقِّق نسميه الله ؛ ولما كان واحداً بالذات لا تركيب فيه ، ولما كان لا جنس له ، فلا يمكن حدُّه ؛ غير أن الإنسان يثبت للبارى أحسن الأسماء الدالة على منتهى الكمال ، وإذا وُصف بصفات فإنها لا تدل على المعانى التى جرت العادة بأن تدل عليها[٥] ، بل على معانٍ أشرف وأعلى ، تخصُّه هو . وبعض الصفات تُضاف للذات من حيث هى ، وبعضها يُطلق عليها من حيث علاقتها بالعالم ، من غير أن يكون هذا مناقضاً لوحدة الذات الإلٰهية[٦] . على أن هذه الصفات جميعاً يجب أن تُعتبر

(١) والفارابى مع تقسيمه الموجود إلى هذين القسمين يقسم الواجب الى واجب وجود بالذات والى واجب وجود بالغير ، وهو الممكن إذا وجد (عيون المسائل ص ٥٧ طبعة ليدن)

(٢) هذا عن إبطال التسلسل ، والفارابى يبطل الدور أيضاً (نفس المصدر المتقدم) .

(٣) كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩ — ١٠ .

(٤) المدينة الفاضلة ص ٦ ، ولمن يريد استقصاء صفات الواجب بأدلتها أن يرجع إلى عيون المسائل ص ٤ — ٥ ، والمدينة الفاضلة ص ٥ — ١٥ .

(٥) كتاب الجمع ص ٢٨ ، والمدينة الفاضلة ص ١٧ — ١٨ .

(٦) المدينة الفاضلة ص ١٨ .

مجازية ، لا ندرك كُنْهَها إلا بطريق التمثيل القاصر (١) ؛ ولما كان البارى أكملَ الموجودات فالواجب أن تكون معرفتُنا به أكملَ معرفة ، لأن معرفتنا بالرياضيات مثلا أكملُ من معرفتنا بالطبيعيات ، بالنظر إلى أن موضوع الأولى أكمل من موضوع الثانية (٢) ؛ ولكننا أمام الموجود الأكمل كأننا أمام أقوى الأنوار ، فنحن لا نستطيع احتماله لضعف أبصارنا ؛ فالضعف الناشئ عن ملابستنا للمادة يقيِّد معارفَنا (٣) ويعوقها .

٧ — العالم العلوى :

ومعرفتنا لله من الموجودات التى تصدر عنه ويصدر بعضها عن بعض أوثق من معرفتنا له فى ذاته ؛ فمن الله الواحد يصدر الكلُّ ، وعلةُ هو قدرته العظمى ؛ ومن تعقُّله لذاته يصدر العالم ؛ وعلة الأشياء جميعاً ليست هى إرادة الخالق القادر على كل شىء ، بل علمه بما يجب عنه (٤) .

وعندَ الله ، منذ الأزل ، صورُ الأشياء ومُثُلُها .

ويفيض عنه منذ الأزل مثالُه ، المسمى الوجود الثانى (٥) ، أو العقل الأول (٦) ، وهو الذى يحرك الفلكَ الأكبر .

وتأتى بعد هذا العقل عقولُ الأفلاك الثمانية تباعا ، يصدر بعضها عن بعض ، وكل واحد منها نوعٌ على حدة (٧) . وهذه العقول هى التى تصدر عنها الأجرام السماوية ؛ والعقول التسعة مجتمعة — وهى التى تسمى ملائكةَ السماء — هى عبارة عن مرتبة الوجود الثانية .

وفى المرتبة الثالثة يوجد العقلُ الفعّالُ فى الإنسان ، وهو المسمى أيضا روح القدس (٨) ، وهو الذى يصل العالم العلوى بالعالم السفلى .

---

(١) المدينة الفاضلة ص ١٤ — ١٥
(٢) و (٣) المدينة الفاضلة ص ١٢ .
(٤) على أن الفارابى يقول إن وجود الأشياء عنه ليس عن قصد يشبه قصودنا ، ولا هو على سبيل الطبع ، بدون أن يكون له معرفة ورضاء بصدورها وحصولها ، « وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته ، ولأنه مبدأ لنظام الخير فى الوجود على ما يجب أن يكون عليه ؛ فإذن علمه علة لوجود الشىء الذى يعلمه » عيون المسائل ص ٦) .
(٥) المدينة الفاضلة ص ١٩ .
(٦) عيون المسائل ص ٧ ، والمدينة الفاضلة ص ١٩ .
(٧) عيون المسائل ص ٨ .
(٨) يسميه الفارابى أيضاً الروح الأمين : السياسات المدنية ، طبعة حيدر آباد سنة ١٣٤٤ هـ ص ٣ .

والنفسُ فى المرتبة الرابعة .

وكل من العقل والنفس لا يظلّ على حالة الوحدة الخالصة ، بل يتكثّر بتكثر أفراد الإنسان[١]

وفى المرتبة الخامسة توجد الصورة .

وفى السادسة المادة .

وبهاتين تنتهى سلسلة الموجودات التى ليست ذواتها أجساماً .

والمراتب الثلاثة الأولى : الله ، وعقول الأفلاك ، والعقل الفعّال ليست أجساماً ، ولا هى فى أجسام .

أما المراتب الثلاثة الأخيرة ، وهى النفس والصورة والمادة فهى تلابس الأجسام ، وإن لم تكن ذواتها أجساماً[٢] .

أما الأجسام — ومنشؤها القوة المتخيّلة فى العقل[٣] — فهى ستة أجناس أيضا ، مقابلة لمراتب الموجودات العقلية ، وهى : الأجسام السماوية ، والحيوان الناطق ، والحيوان غير الناطق ، وأجسام النبات ، والمعادن ، والاسطقسات الأربعة[٤] .

وربما تجلّى فى أقوال الفارابى هذه أنه متأثر بالمعلمين النصارى ، لما نلاحظ فيها من تقسيم ثلاثى . وعند النصارى للثلاثة نفسُ الشأن الذى كان للأربعة عند الفلاسفة الطبيعيين ؛ والاصطلاحات التى يستعملها الفارابى تؤيد ما نلاحظه من التأثر بأساتذته النصارى .

غير أن هذا كله لا يعدو أن يكون ظاهر فلسفة الفارابى ، أما الجوهر الذى تحويه فردّه إلى المذهب الأفلاطونى الجديد ؛ فنجد أن الخلق أو صدور العالم عن الله ، فى رأيه ، يبدو على صورة فَيْض من العقول ، يحدث منذ الأزل : فإذا تعقل العقلُ الأول مُبْدِعَه ، صدر عنه عقلُ الفلك الثانى ؛ ومن تعقّل هذا لنفسه ، أعنى بما هو متجوهر بذاته التى تخصّه ، يلزم عنه وجودُ الفلك الأقصى ؛ ويستمر فيض العقول بعضها عن بعض فيضاً ضروريا ، حتى

---

(١) السياسات المدنية ص ٢ .

(٢) السياسات المدنية ص ٢ .

(٣) عيون المسائل ص ٨ .

(٤) هى العناصر البسيطة المسماة أيضاً الأركان الأربعة ؛ وهى الماء والهواء والتراب والنار ، ومنها يتكون العالم السفلى عندهم .

نصل إلى الفلك الأدنى ، وهو فلك القمر . وهذا الفيض يتفق مع نظام الأفلاك عند بطليموس[1] — كما يعرف هذا النظام كلُّ مثقف من كتاب الكوميديا الإلهية لدانتى على الأقل — ويستمر على طريقة مذهب الصدور فى المذهب الأفلاطونى الجديد .

والأفلاك باجتماعها تؤلّف سلسلةً متصلة ، لأن الوجود واحد . وإيجادُ العالم وحِفظُ وجوده شىء واحد[2] . وليس العالم مظهراً لوحدة الذات الإلهية فقط ، ولكنه أيضاً ، فى نظامه البديع ، مظهر للعدل الإلهى ؛ فالعالم فى ترتيبه قائم على نظام طبيعى وحكيم معا .

٨ — العالم السفلى :

والعالم السفلى الذى يقع دون فلك القمر متوقف توقُّفاً كليًّا على عالم الأفلاك السماوية[3] ؛ غير أن تأثير هذا العالم العلوى ، كما معروف لنا بداهة ، إنما يتناول العالمَ السفلى فى جملته ، من حيث ما يجب أن يكون فيه من نظام ؛ أما تأثُّر الجزئيات بعد ذلك فهو يقوم على فعل طبيعى لبعضها فى البعض الآخر ، أعنى أنه يحدث وَفقاً لقوانين نعرفها من التجربة .

والفارابى يُبيِّن فسادَ علم أحكام النجوم[4] الذى يعزو كلَّ ممكن (حادث عارض) وكل شىء غير مألوف إلى فعل الكواكب وقراناتها ؛ لأن الممكن (الحادث عارض) متغير ، لا يمكن معرفته معرفة يقينية[5] . ويقول الفارابى ، كما قال أرسطو من قبل ، إن

(١) يجد القارئ ترتيب العقول وما يلزم عنها من أفلاك ، فى المدينة الفاضلة ص ١٩ — ٢٠ . ويظهر أن ما قاله ڤورمس Worms من أن الفارابى أول من أدخل مذهب الصدور فى الفلسفة الإسلامية ، صحيح ؛ فليس فيما بين أيدينا من رسائل الكندى بيان لهذا المذهب أكثر من قوله بفعل الفلك الأعلى فيما دونه وبفعل كل شىء فيما دونه ، وذلك فى رسالته فى الفاعل الحق الأول ... الخ وفى رسالته فى الإبانة عن العلة القريبة الفاعلة للكون والفساد — راجع نشرتنا لرسائله .

(٢) يقول الفارابى : « والإبداع هو حفظ إدامة وجود الشىء ، الذى ليس له وجود بذاته ، إدامة لا تتصل بشىء من العلل غير ذات المبدع » ؛ فهو علة وجود الأشياء ، « بمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدى ، ويدفع عنها العدم مطلقاً ، لا بمعنى أنه يعطيها وجودا مجرداً بعد كونها معدومة » . (عيون المسائل ص ٦) .

(٣) عيون المسائل ص ٤ .

(٤) للفارابى رسالة تسمى « النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم » ؛ وهو يبطل صناعة التنجيم بحجج عقلية مشبعة بروح التهكم — انظر هذه الرسالة طبعة ليدن ص ١١٢ .

(٥) يقول الفارابى إن الأمور الممكنة لا يوجد عليها قياس ألبتة ، لأن وجودها ولا وجودها متساويان ، والقياس له نتيجة واحدة ، إما موجبة وإما سالبة ؛ « وأى قياس ينتج الشىء وضده فليس يفيد علما » — ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم ص ١٠٧ . وينتهى الفارابى من هذا إلى أن الممكنات مجهولة .

كثيراً مما يحدث على الأرض له خصائص الممكن ؛ وهي تتجلى فيه بدرجة كبيرة . أما العالم العلوى فهو من طبيعة أخرى [١] أكمل من طبيعة العالم السفلى ، وهي تسير طبقاً لنواميس ضرورية ، وهي لا تستطيع أن تمنح هذا العالم السفلى من فعلها إلا الخير .

وعلى هذا فمن الخطأ الكبير ، فى نظر الفارابى ، ما يزعمه الزاعمون من أن بعض الكواكب تجلب السعادة وأن بعضها تجلب النحوسة ؛ لأن طبيعة الكواكب واحدة ، وهى خيِّرة [٢] أبداً .

والنتيجة التى ينتهى إليها الفارابى من كل هذه الآراء ، هى أن هناك معرفةً برهانية يقينية إلى أكمل درجات اليقين نجدها فى علم النجوم التعليمى ؛ أما دراسة خصائص الأفلاك وفعلها فى العالم السفلى فلا نظفر منها إلا بمعرفة ظنية ؛ ودعاوى المنجمين ونبوءاتهم لا تستحق منا إلا الشك والارتياب [٣] .

وإذا كان عالم الأفلاك بسيطا ، فإن العالم الذى تحت فلك القمر هو عالم الطبائع الأربع وما ينشأ عنها من موجودات متضادّة متغيرة ؛ ولكن الموجودات التى فى هذا العالم ، مع ما فيه من كثرة ، تؤلّف من أدناها — وهى العناصر — إلى أعلاها — وهو الإنسان — مجموعة واحدة [٤] ، وإن كانت أفرادها فى مراتب متفاوتة . وقلَّ أن يأتى الفارابى فى هذا بشىء جديد خاص به ؛ وهو ، مُسايَرَةً لنزعته المنطقية ، لا يَحْفِل كثيراً بفروع العلم الطبيعى ، كما أنه لا يتردد فى أن يَعُدَّ علم الكيمياء من جملة تلك العلوم ؛ ولا شك أنه فى هذا يعتمد على

---

(١) عيون المسائل ص ١٣ ، ورسالة ما يصح وما لا يصح ص ١١٢ .

(٢) يقول الفارابى : « بعد ما اجتمع العلماء وأولو المعرفة بالحقائق على أن الأجرام العلوية فى ذواتها غير قابلة للتأثيرات والتكوينات ، ولا اختلاف فى طباعها ، فما الذى دعا أصحاب الأحكام إلى أن حكموا على بعضها بالنحوسة وعلى بعضها بالسعادة ! » . انظر أيضاً عيون المسائل ص ٨ .

(٣) ارجع إلى أقسام الأحكام النجومية فى رسالة أحكام النجوم ، وهى تنقسم إلى : أحكام ضرورية ، كالحكم على جرم كوكب أو بُعده ، إذ وجدوه أبداً كذلك ؛ وأحكام ممكنة على الأكثر ، كالحكم بتسخين الشمس الجسم ؛ وإلى أحكام ظنية حسبانية ، كالحكم بأنه إذا اقترن كوكب كذا بكوكب كذا حدث كذا ؛ والأحكام الأولى هى أحكام علم النجوم التعليمى ، وهو الباحث فى حركات النجوم وأبعادها ... الخ ، وذلك على طريق برهانى ؛ والقسم الأخير هو علم النجوم الطبيعى الذى يعنى بتأثير الكواكب فى عالم الكون والفساد من حيث السعادة والنحس والعمر ... الخ ... انظر أيضاً طبقات الأمم لصاعد ص ٦٣ — ٦٩ ، وإحصاء العلوم ص ٤٣ — ٤٦ .

(٤) المدينة الفاضلة ص ٢٢ .

افتراض وجود هيولى أوّليّة واحدة تشترك فيها جميع الأجسام[١]. ولننتقل بعد هذا إلى رأى الفارابى فى الإنسان، أو فى النفس الإنسانية؛ ولهذا الرأى بعض الشأن والطرافة.

٩ — النفس الإنسانية:

ليست قوى النفس الإنسانية، أو أجزاؤها، متساويةَ الرتبة، فى رأى الفارابى، بل بعضُها أرقى من بعض[٢]، بحيث أن القوة الدُّنيا تشبه أن تكون مادة بالنسبة للعُليا، وهذه بمثابة صورة فى تلك. وأفضل القوى النفسانية على الإطلاق، وهى القوة الناطقة، ليست مادة لقوى أخرى؛ وهى صورة لكل الصور التى دونها.

والنفس تترقى من المحسوس إلى المعقول بواسطة القوة المتخيِّلة. على أن مع القوى النفسانية بأسرها نزوعاً أو إرادة[٣]؛ وكل علم يقابله عمل؛ واشتياقُ الشىء أو كُرْهُه يلازمان الإحساسات ولا ينفكان عنها؛ والنفس تقف حيالَ الصور الذهنية التى تتمثل فيها موقف الإقرار أو الرفض.

وأخيراً فإن القوة الناطقة تميِّز بين الجميل والقبيح، وتحوز الصناعات والعلوم، وتحدث نزوعاً إرادياً نحو ما تعقله. وكل إحساس أو تخيُّل أو تعقُّل يعقبه نزوع، وهو نتيجة ضرورية تلزم عن ذلك، كما تلزم الحرارة عن جوهر النار[٤].

والنفس كمالُ الجسم؛ أما كمال النفس فهو العقل؛ وما الإنسان على الحقيقة إلا العقل[٥].

---

(١) انظر ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ١٣٩ تجد أن للفارابى رسالة فى وجوب صناعة الكيمياء والرد على مبطليها؛ وهو يقول فى عيون المسائل ص ٩ إن العناصر الأربعة تشترك فى مادة واحدة.

(٢) المدينة الفاضلة ص ٣٤. ويلاحظ تتابع حدوث قوى النفس: الغاذية، الحاسّة، المتخيلة، الناطقة. وعلى من يريد معرفة أعضائها ومراكزها وفروعها ومراتبها أن يرجع الى المدينة الفاضلة ص ٣٤ — ٣٥.

(٣) يقترن بالحاسة نزوعٌ نحو المحسوس، فتشتاقه النفس أو تنفر منه. ويقترن بالمتخيلة نزوع نحو ما تتخيله، ومثلها الناطقة؛ والنزوع يكون بالقوة النزوعية، وهى التى تشتاق الى الشىء أو تكرهه؛ «وهذه القوة هى التى بها تكون الإرادة، فإن الإرادة هى نزوعٌ الى ما أدرك وعما أدرك، إما بالحس، وإما بالتخيل، وإما بالقوة الناطقة، وحكمٌ فيه أنه ينبغى أن يُؤخذ أو يترك» — المدينة الفاضلة ٣٤ — ٣٦.

(٤) المدينة الفاضلة ص ٣٧.

(٥) أجوبة المسائل الفلسفية، المسألة الثانية والثلاثون، حيث تجد التعريف الكامل للنفس نقلا عن أرسطو.

٢ حاسان الصور الجوهرية

١٠ — العقل فى الإنسان :

فسألة العقل هى موضع البحث فى الغالب ؛ والأشياء المادية إذا صارت معقولة صار لها فى العقل ضربٌ من الوجود أعلى ، لا تنطبق عليه المقولات التى تنطبق على الماديات[١] ؛ والعقل فى نفس الطفل بالقوة[٢] ، وهو إنما ينتقل إلى الفعل بعد إدراك صور الأجسام بواسطة الحواس والقوة المتخيِّلة ؛ غير أن هذا الانتقال من القوة إلى الفعل — أعنى حصول المعرفة الحسّية — ليس فعلا للإنسان ، بل للعقل الفعّال الذى هو أعلى من العقل الإنسانى فى المرتبة ، وهو عقل الفلَك الأخير ، فلَك القمر .

١ فالمعرفة الإنسانية لا يحصِّلها العقل باجتهاده ، بل هى تتجلى فى صورة هبة من العالم الأعلى . وفى ضوء العقل الفعال يستطيع عقلنا إدراك الصور الكلية للأجسام[٣] ؛ وبذلك تتسع حدود التجربة الحسية وتصير معرفة عقلية .

والتجربة الحسية لا تقبل إلا الصور المنتزعة من عالم المادة ؛ ولكن توجد صورٌ أو معانٍ كلّية أشرف من الأشياء المادية وسابقة عليها ، وذلك فى العقول الخالصة للأفلاك .

١ والإنسان يتلقى المعرفة عن هذه العقول أو « الصور المفارقة[٤] » ، وهو لا يدرك ما يدركه فى الحقيقة إلا بمساعدتها ؛ والعقول يؤثر كل منها فى الذى يليه مباشرة ، بمعنى أن كلاً منها يقبل فعل ما فوقه ، ويؤثر فيما دونه ؛ ويسرى هذا التأثير من العقل الأعلى ، وهو الله ، حتى ينتهى إلى العقل الإنسانى .

٢ والعقلُ الفعال ، وهو عقل الفلك الأدنى يسمى : فعّالاً ، بالإضافة إلى العقل الإنسانى الذى ينفعل به ، والذى يسمى ، من أجل ذلك ، بالعقل المستفاد[٥] ؛ غير أن هذا العقل

(١) راجع مقالة فى معانى العقل للفارابى وهى ضمن مجموعة تسمى الثمرة المرضية فى بعض الرسالات الفارابية ، نشرها ديتريصى بليدن ١٨٩٠ ص ٤٣ — ٤٤ . وقد حاول الفارابى أن يبين ، فى هذه المقالة ، معنى العقل عند الجمهور وعند أرسطو ؛ وقد نشر الأب بويج هذه الرسالة نشرة جديدة ، بيروت ١٩٣٨ .

(٢) المدينة الفاضلة ص ٤٤ ، والجمع بين الحكيمين ص ٢٣ .

(٣) المدينة الفاضلة ص ٤٤ ، والسياسات المدنية ص ٧ ، ومقالة فى معانى العقل ص ٤٧ .

(٤) المدينة الفاضلة ٤٤ — ٤٥ .

(٥) العقل بالقوة يسمى أيضاً بالعقل الهيولانى والعقل المنفعل .

الفعّال ليس فعّالا دائماً ، لأن المادة تقيّد فعله . أما العقل الذى هو فعّال دائماً والمتحقّق تحققاً تامًّا فهو الله .

والعقل فى الإنسان له ثلاثة أوجه : وذلك باعتبار كونه عقلا بالقوة ، أو بالفعل ، أو متأثراً بالعقل الفعال . ومعنى هذا فى فلسفة الفارابى أن فى الإنسان استعداداً أو عقلا بالقوة ، وهو ينتقل إلى الفعل بواسطة المعرفة المكتسبة من إدراك الأشياء [1] ، ويصل إلى معرفة اللامادّى الذى فوق الحس والذى يسبق كلّ إدراك ويُحْدِث الإدراكَ نفسَه [2] .

وهناك تقابلٌ بين درجات العقل وأطوار المعرفة العقلية وبين درجات الموجودات . والأدنى من الموجودات ينزع به الشوقُ إلى ما فوقه [3] ، والأعلى منها يرفع الأدنى إليه .

والعقل الفعال الذى وَهَبَ الصورَ لكل الموجودات السفلية يعمل على جمع هذه الصور المتفرقة فى وحدة يؤلف الحبُّ بين أجزائها ؛ وهو يجمعها أولا فى عقل الإنسان . ولما كان العقل الفعّال هو الذى وهب الصورة للمادة ، فإن إمكان حصول المعرفة للإنسان ، وكذلك صحة هذه المعرفة ، يتوقفان على أن يهَبَ العقلُ الفعالُ للإنسان معرفةَ هذه الصورة . ثم إن الصور المتفرقة للأشياء الأرضية يجتمع شملها فى العقل الإنسانى ، فيصير هذا مشابهاً لعقل الفلك الأدنى . وغاية العقل الإنسانى وسعادته هى أن يتحد بعقل الفلك ؛ وهذا الاتحاد يقرّبه من الله .

أما إمكان هذا الاتحاد قبل موت الإنسان فهو عند فيلسوفنا محلٌّ للريب ، أو هو ينكره إنكاراً تاما . وأكبر ما نستطيع بلوغَه فى هذه الحياة هو المعرفةُ العقلية .

على أن مفارقة النفس الناطقة لبدنها تعطيها كل ما للعقل من حرية ؛ ولكن هل تبقى نفساً مستقلة بذاتها ؟ أم تكون جزءاً من العقل الكلى ؟ إن رأى الفارابى غامض فى هذه النقطة ، ويناقض بعضه بعضاً فى مختلف الكتب [4] . هو يقول إن الأبدان تبطل ، فتخلص

---

(١) كتاب الجمع ص ٢٤ طبعة مصر .

(٢) المدينة الفاضلة ص ٤٥ .

(٣) عيون المسائل ص ١٣ .

(٤) فيما يختص بتناقض رأى الفارابى فى بقاء النفوس يقول ابن طفيل : وأما ما وصل إلينا من كتب أبى نصر فأكثرها فى المنطق ، وما ورد منها فى الفلسفة فهى كثيرة الشكوك ؛ فقد أثبت فى كتاب الملة الفاضلة بقاء النفوس الشريرة بعد الموت فى آلام لا نهاية لها بقاءً لا نهاية له ، ثم صرّح فى السياسة المدنية بأنها منحلة =

النفوس بالموت ، ويأتى جيلٌ من بعد جيل ، فينضمُّ كل شبيه إلى شبيهه ، وينخرط كلٌ فى نظامه . ولما كانت النفوس الناطقة ليست بأجسام ولا تشغل أمكنة فإنها تتكثر إلى غير نهاية ؛ وهى تتصل بعضها ببعض ، كما يتصل معقولٌ بمعقول أو قوةٌ بقوة ؛ وكل نفس تعقل ذاتها وتعقل النفوسَ الأخرى المشابهة لها ، وكلما زاد تعقُّلها زادت لذتُها[1] .

١١ — الأخلاق :

انتهينا الآن إلى فلسفة الفارابى العملية ؛ ونجد فى آراء الفارابى فى الأخلاق والسياسة ما يجعلنا أقرب إلى حياة المسلمين وعقائدهم ، وسنتكلم عن قليل من آراء الفارابى العامة .

كما أن علم المنطق يضع قوانين المعرفة ، فكذلك علم الأخلاق يضع القوانين الأساسية التى ينبغى أن يسير عليها الإنسانُ فى سلوكه : غير أن شأن العمل والتجربة فى الأخلاق أكبر مما هو فى المنطق . والفارابى فى معالجته للأخلاق يوافق أفلاطون تارة وأرسطو تارة أخرى ، وقد يتجاوز آراءهما أحياناً نازعاً منزعَ تصوُّف وزهد .

وكثيراً ما يؤكد الفارابى أن العقل يستطيع أن يحكم على الفعل بأنه خير أو شر[2] ، وهو فى هذا الرأى يخالف المتكلمين ؛ فهم ، وإن قالوا بمعارف مصدرُها العقل ، لا يرون من حق العقل أن يضع قواعد للسلوك الإنسانى[3] ؛ ولكن إذا كان العقل فيضاً من العالم

= وصائرة إلى العدم ، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الكاملة ؛ ثم وصف فى كتاب الأخلاق شيئاً من أمر السعادة الإنسانية وأنها إنما تكون فى هذه الحياة التى فى هذه الدار ، ثم قال فى عقب ذلك كلاما هذا معناه : وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات وعجائز . فهذا قد أيأس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى وصير الفاضل والشرير فى رتبة واحدة ، إذ مصير الكل إلى العدم ؛ « وهذه زلة لا تقال وعثرة ليس بعدها جبور » ، (قصة حى بن يقظان طبعة ١٧٠٠ م ص ١٧) .

(١) المدينة الفاضلة ص ٦٥ « وكلما كثرت الأنفس المتشابهة المفارقة ، واتصل بعضها ببعض ، فذلك على جهة اتصال معقول بمعقول ، كان التذاذ كل واحدة منها أزيد شديداً ؛ وكلما لحق بهم ممن بعدهم زاد التذاذُ من لحق الآن بمصادفة الماضين ، وزادت لذات الماضين باتصال اللاحقين بهم ؛ لأن كل واحدة تعقل ذاتها وتعقل مثل ذاتها مراراً كثيرة ، فيزداد كيفية ما تعقل » . وواضح من هذا أن كل نفس توجد منفردة . انظر أيضاً ص ٦٤ . راجع كتاب مونك فيما يتعلق بالمشكلة — ص ٣٤٧ ، ٣٤٨ — ٣٤٩ ،

(٢) انظر المدينة ص ٣٤ ، ٤٥ .

(٣) هنا تعميم يحتاج إلى تخصيص فإن المتكلمين لم يجمعوا على هذا . وإذا كان أهل السنة قد قالوا إن الخير ما أمر الله به والشر ما نهى عنه فإن المعتزلة ، ولهم شأنهم الكبير فى علم الكلام ، قالوا بأن الواجبات عقلية ، وقالوا بالتحسين والتقبيح العقليين ، وبأن الإنسان يستطيع ، بل يجب عليه ، أن يعرف =

العلوى ، وإذا كانت المعرفة رأس الفضائل ، دون ريب ، فلماذا لا يضع العقلُ قواعد الأخلاق ؟ ويصرح الفارابى تصريحا ، له أكبر الدلالة على بيان نزعته ، أن الرجل الذى يعرف كل ما فى مؤلفات أرسطو من غير أن يعمل بمقتضى هذه المعرفة أفضل من رجل يعمل بمقتضى تعاليم أرسطو ، وهو جاهل بها ؛ فالمعرفة أرفع شأناً عند الفارابى من العمل الخلقى ، وإلا لما استطعنا أن نحكم على الأفعال الخلقية .

وللنفس بطبيعتها نزوعٌ ؛ ولما كانت تحسّ وتتخيّل فلها إرادة كسائر الحيوان . غير أن الاختيار للإنسان فقط ، لأن الاختيار يقوم على الرَّوِيّة العقلية[١] ، وميدانه ميدان التعقّل الخالص ؛ فالاختيار متوقف على أسباب من الفكر ، فكأنه اختيارٌ واضطرارٌ فى وقت واحد ، لأنه بحسب أصله الأول مقدّر فى علم الله ؛ والفارابى من هذا الوجه ، يعد من القائلين بالجبر .

والاختيار الإنسانى ، إذا فُهم على هـذا النحو ، لا يستطيع أن يقهر الشهوةَ إلا قهراً ناقصاً ، لأن المادة تقف فى سبيله . وعلى هذا لا تَكْمُل حريةُ النفس الناطقة إلا إذا تحررت من قيود المادة ومن أغلال الضلال ، أعنى إذا صارت النفس عقلا . وهذه هى السعادة العظمى التى ينبغى أن تُطلب لذاتها ، لأنها الخير المطلق[٢] ، وهو الذى تطلبه النفس الإنسانية إذا اشتاقت إلى العقل الذى فوقها ، وكذلك تفعل نفوس الأفلاك حينما تقترب من الله .

١٢ — السياسة :

والفارابى ، فى علم الأخلاق ، لا يعنى كثيراً بالظروف الواقعة المحيطة بالأعمال الخلقية ؛ وهو فى سياسته يزداد بعداً من الحياة الواقعية . ولما كان الفارابى رجلا شرقيا فى نظرته للأمور فقد ظن أن معانى الجمهورية الأفلاطونية تتلخص فى صورة الرئيس الفيلسوف[٣] . يرى الفارابى

= الخير من الشر بعقله قبل ورود الوحى وأن يقبل على الخير ، ويبتعد عن الشر ، وهذا الرأى غنى عن ذكر الشواهد والمصادر .

(١) يفرق الفارابى بين الإرادة والاختيار ؛ والإرادة هى النزوع إلى ما يدركه الحيوان عن إحساس وتخيّل ، والاختيار هو النزوع عن رويّة ونطق ؛ والأول فى سائر الحيوان ، والثانى فى الإنسان خاصة (المدينة الفاضلة ص ٤٦) .

(٢) المدينة الفاضلة ص ٤٦ .

(٣) ربما يكون غرض المؤلف أن يقول إن الفارابى كان يعيش فى ظل السيادة الإسلامية ؛ ولما كانت =

أن الناس قد دعتهم الضرورة الطبيعية إلى الاجتماع [١] ؛ فهم يخضعون لإرادة رئيس واحد تتمثل فيه المدينة بخيرها وشرها ، فتكون فاسدةً إذا كان حاكمها جاهلا بقواعد الخير أو كان فاسقاً أو ضالاً ؛ أما المدينة الخيِّرة أو الفاضلة فهى نوعٌ واحد ، ويرأسها الفيلسوف . والفارابى يصف أميرَه بكل فضائل الإنسانية ، وكل فضائل الفلسفة ؛ فهو أفلاطون فى ثوب النبى محمد [٢] [عليه الصلاة والسلام] .

ويرى الفارابى أنه يجوز أن يوجد أكثرُ من رئيس واحد [٣] ، وأن الملك والوزير يشتركان فى فضائل الحُكْم والحِكْمة ؛ وهو عند ما يتكلم عن الرئيس الذى يُمثّل الأمير المثالى ، نرى فى ذلك صورة لنظرية المسلمين السياسية لذلك العهد . غير أن كلام الفارابى فى هذا الموضوع غير واضح ؛ فلا نراه يتكلم كلاماً صريحاً عن صحة نسب الملك ، ولا عن واجبه فى قيادة الجهاد . وآراء الفارابى كلها فى هذا الباب تبدو من خلال ضباب فلسفى [٤] .

١٣ — الحياة الآخرة :

ولا تبلغ الأخلاق كمالها إلا فى مدينة ، وهى فى نظر الفارابى جماعة دينية ؛ وبحسب أحوال المدينة يكون نصيب أهلها فى الدنيا ، بل نصيبهم فى الآخرة أيضاً .

= الفكرة الغربية عن سيادة الدولة الإسلامية هى أن سيادة الملك أساس الحكم ، وأن استئثاره بالسلطة من لوازم الحكم الإسلامى ، فالمؤلف يريد أن يقول إن الفارابى لما نظر فى جمهورية أفلاطون لم يبق فى نفسه منها إلا صورة الحاكم الفيلسوف ، لأنه شرقى ألف الحياة فى ظل سيادة الملك المطلقة .

(١) المدينة الفاضلة ص ٥٣ — ٥٤ ؛ ومن الشيق أن الفارابى يشبّه المدينة بجسم حى كما يفعل بعض علماء الاجتماع اليوم . ويجد القارئ هذه المقارنة كاملة فى المدينة الفاضلة ص ٥٥ — ٥٩ .

(٢) يذكر الفارابى خصال العضو الرئيس فى المدينة الفاضلة ص ٥٥ — ٥٩ ؛ والرئيس عند الفارابى نبى يُوحى إليه ، ومكانه فى المدينة من حيث السيادة والفعل مكان القلب من الجسد . وقد عثرت على ورقة واحدة من كتاب للفارابى يسمى كتاب الملة ، وذلك فى المكتبة التيمورية (رقم ٢٩٠ أخلاق ص ٣٤٦ — ٣٤٨) بدار الكتب المصرية . يقول الفارابى : « والرئيس الفاضل إنما تكون مهنته ملكية مقرونة بوحى من الله تعالى ؛ وإنما يقدِّر الآراء والأفعال التى فى الملة الفاضلة بالوحى ، بأحد وجهين أو بكليهما : أحدهما أن توحى إليه هذه كلها مقدَّرة ؛ والثانى أن يقدرها هو بالقوة التى استفادها هو عن الوحى والموحى تعالى ، حتى تكشفت له بها الشرائط التى بها يقدِّر الآراء والأفعال الفاضلة ، أو يكون بعضها بالوجه الأول وبعضها بالوجه الثانى » .

(٣) المدينة الفاضلة ص ٦١ .

(٤) انظر التعليق فى آخر الكلام عن الفارابى .

فنفوس أهل المدينة الجاهلة تكون خلواً من العقل ؛ وهى تعود إلى العناصر لتتحد من جديد بكائنات أخرى من الناس أو الحيوانات الدنيا[١].

أما فى المدن المبدّلة أو الضالّة[٢] فالشقاء كله لمن بدّل على أهلها الأمر أو أضلّهم[٣]، والعذاب ينتظره فى الآخرة.

° والنفوس الضالة تلقى ما تلقاه النفوس الجاهلة . أما النفوس الخيِّرة العارفة فهى وحدها التى تبقى ، وتدخل العالم العقلى ؛ وكلما زادت درجتها فى المعرفة فى هذه الحياة علا مقامُها بعد الموت بين النفوس ؛ وزاد حظُّها من السعادة الروحية .

وقد يجوز أن تكون مثل هذه العبارات فى كلام الفارابى مجردَ ستار ظاهرى يستر عقيدة صوفية فلسفية ، تقول بفناء العقل الإنسانى فى العقل الكلى و بفنائه فى الله أخيراً ؛ فالفارابى يقول إن العالم ، إذا نظرنا إليه باعتبار صدوره عن علته ، (أعنى من وجهة منطقية ميتافيزيقية) ، وجدناه شيئاً غير الله ؛ ولكن النفس الإنسانية ، إذا صعدت إلى العالم العلوى ، رأت أن هذه الحياة هى عين الحياة الآخرة ، لأن الله فى كل شىء ، بل هو الكل فى وحدته[٤].

١٤ — نظرة اجمالية :

وإذا نظرنا إلى فلسفة الفارابى فى جملتها وجدناها مذهباً روحانيا (Spiritualismus) متسقاً تمام الاتساق ، و بعبارة أدق مذهباً عقليا (Intellectualismus) . وكل ما هو مادى محسوس فمنشؤه القوة المتخيِّلة ، ويمكن اعتباره « تصوُّراً مُشَوَّشاً »[٥] ؛ والوجود الحقيقى إنما هو العقل ، وإن كان ذا مراتب متفاوتة ؛ والله وحده هو العقل المحض الذى لا تخالطه

(١) المدينة الفاضلة ص ٦٦ .

(٢) يجد القارئ خصائص هذه المدن وأنواعاً أخرى منها فى المدينة الفاضلة ص ٦١ — ٦٣ .

(٣) المدينة الفاضلة ص ٦٧ .

(٤) يقول الفارابى : « واجب الوجود مبدأ كل فيض ؛ وهو ظاهر على ذاته بذاته ، فله الكل من حيث لا كثرة فيه ؛ فهو من حيث هو ظاهر ، فهو ينال الكل من ذاته ؛ فعلمه بالكل بعد ذاته ، وعلمه بذاته نفس ذاته ، فيكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته ، ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته ، فهو الكل فى وحدة » . الفصوص طبعة ليدن ١٨٩٠ ص ٦٨ .

(٥) يجوز أن المؤلف يشير بهذه العبارة إلى شىء من مذهب ليبنتز

كثرة ؛ أما العقول التى تفيض عنه منذ الأزل ، والتى يفيض بعضها عن بعض ، ففيها كثرة[١] . وعدد العقول المفارقة يتفق مع مذهب بطليموس ، وهو يوازى مراتب الأفلاك السماوية[٢] . وكلما ابتعد أحد هذه العقول عن العقل الأول نقص نصيبه من الوجود العقلى[٣] . وجوهر الإنسان ، أعنى عقله ، يفيض من عقل الفلك الأدنى[٤] . فالموجودات سلسلة متدرجة متصلة ، والعالم كلٌّ منظَّم ، وأجزاؤه مرتبة ترتيباً بديعاً ؛ والشر فى الجزئيات إنما هو نتيجة لازمة لكونها جزئية متناهية ، ووجوده فيها هو الذى يُبْرِزُ ما فى النظام الكلى من خير[٥] .

وهذا النظام البديع الذى يتجلى فى هذا العالم الفائض عن الله منذ الأزل هل يجوز أن يطرأ عليه الفساد[٦] ؟ وهل يجوز أن يرجع إلى الله ثانياً ؟ هناك رجوع مستمر ، إلى الله — ما فى ذلك شك ؛ فالنفس تشتاق إلى ما فوقها ، وكلما زاد حظُّها من المعرفة صفا جوهرها وارتقت ؛ ولكن إلى أى درجة يكون ارتقاؤها ؟ لم يستطع الفلاسفة ولا الأنبياء أن يجيبوا عن هذا السؤال إجابة واضحة . والفارابى يذهب إلى أن حكمة الفلاسفة ، وكذلك حكمة الأنبياء ، تفيض عن العقل الفعال ؛ وهو يذكر النبوةَ بين حين وآخر ، وكأنها عنده أعلى مرتبة يبلغها الإنسان فى العلم والعمل . ولكن هذا ليس رأيه الحقيقى ، أو على الأقل ليس هو النتيجة المنطقية التى تلزم عن فلسفته النظرية ؛ تقول هذه الفلسفة إن كل أمور النبوة فى الرؤيا والكشف والوحى ونحوها تتصل بدائرة التخيل ، فهى فى المرتبة الوسطى بين الإدراك الحسى و بين المعرفة العقلية الخالصة . على أنه إذا كان الفارابى ، فى آرائه فى الأخلاق والسياسة ، يجعل للدين شأناً كبيراً فى التهذيب ، فهو يعدّه ، من حيث القيمة المطلقة ، أدنى مرتبة من المعرفة العقلية الخالصة[٧] .

(١) عيون المسائل ص ٧

(٢) المدينة الفاضلة ص١٩ — ٢٠

(٣) المدينة الفاضلة ص ٢٢ .

(٤) المدينة الفاضلة ص ٤٤ — ٤٥ .

(٥) يقول الفارابى إن عناية الله محيطة بالأشياء جميعها وإن الخير فى العالم أكثر من الشر ، والشر موجود فى الكائنات الفاسدات ، لأن طبيعتها تقتضى ذلك . وهو يقول ماردده ابن سينا من أن الشرور محمودة بالعرض ؛ فلولاها لما كانت الخيرات الكثيرة . وفوات خير كثير لأجل شر يسير ، لابد منه ، أكبر شراً — (عيون المسائل ص ١٨) .

(٦) انظر « رسالة فى جواب مسائل سئل عنها » طبعة ليدن ص ٨٦ — ٨٧ .

(٧) يبين الفارابى الفرق بين النبى والفيلسوف فى المدينة الفاضلة ص ٥٨ — ٥٩ .

كان الفارابى يعيش فى عالم العقل ابتغاء للخلود . وكان مَلِكا فى عالم العقل ؛ أما من حيث ما يُقتنى من متاع الدنيا فكان فقيراً ؛ وكانت تسعده كتبُه والأطيار والأزهار فى حقيقته .

ولم يكن ذا شأن كبير عند أمته ، الأمة الإسلامية . ولم يجعل بين تعاليمه فى الأخلاق والسياسة مكاناً لأمور الدنيا أو للجهاد . ولم تكن فلسفته ترمى إلى إشباع الرغبات المادية من أى نوع ، وكانت تعارض الخيل المتردد بين الحس والعقل والذى يظهر بنوع خاص فى مبتكرات الفن وفى الخيالات الدينية .

كان فليسوفنا فانياً فى مجرّدات العقل المحض ، وكان زهدُه وتقواه موضعَ العجب من معاصريه ، وكان بعض تلاميذه يجلّونه ، ويرون أن الحكمة قد تجسدت فيه ؛ أما علماء الإسلام الحقيقيون فقد رموه بالزندقة ، فوُسِم بها إلى الأبد . وقد يكون لرأيهم هذا ما يؤيده ؛ فكما أن الفلسفة الطبيعية جرّت الناس بسهولة إلى اعتناق المذهب الطبيعى (Naturalismus) وإلى إنكار الصانع (Atheismus) ، فكذلك أدّى التوحيد بأهل المنطق إلى القول بوحدة الوجود ، دون أن يفطنوا لذلك[1] .

١٥ — تأثير فلسفة الفارابى ، السجستانى :

ولم يكن للفارابى كثيرٌ من التلاميذ ، واشتهر من بين تلاميذه أبو زكريا يحيى بن عدى[2] — وهو نصرانى يعقوبى — بترجمة كتب أرسطو .

ولزكريا تلميذٌ أشهر منه ذكراً ، هو أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستانى[3] ، الذى التفّ حوله علماء عصره فى بغداد فى النصف الثانى من القرن العاشر الميلادى (الرابع

(١) إن بعض أحكام المؤلف هنا وفى الفقرة المتقدمة ليس لها سندٌ كاف من النصوص ، وفيها مبالغة يحتاج الإنسان معها إلى الحذر .

(٢) انظر ما تقدم ص ٢٣ ؛ وقد عثرت على مخطوط ينسب له يسمى تهذيب الأخلاق وذلك بالمكتبة التيمورية (رقم ٢٩٠ أخلاق) بدار الكتب المصرية ؛ وهذا الكتاب مطبوع أيضا .

(٣) هكذا يذكر نسبه ابن النديم ص ٢٦٤ ، ويذكر ابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٣٢١ — ٣٢٢) أنه « كان فاضلا فى العلوم الحكمية ، مطلعاً على دقائقها ، واجتمع بيحيى بن عدى ببغداد وأخذ عنه » ، وتجد له ترجمة فى كتابى البيهقى والشهرزورى اللذين تقدم ذكرهما .

من الهجرة) . وقد انتهى إلينا بعضُ ما كان يدور فى مجلسه من مباحثات و بعضُ التعاليم الفلسفية التى كان يلقنها لمستمعيه[١] . وهنا نرى مدرسة الفارابى تزول زوالا واضحاً .

وكما أن الفلسفة الطبيعية تحولت إلى علوم تجرى وراء الأسرار ، وكما أن مدرسة الكندى رغبت عن الفلسفة إلى فروع الرياضيات والعلم الطبيعى ، كذلك نجد نزعة الفارابى المنطقية تستحيل عند تلاميذه إلى فلسفة لفظية ، ونرى الجدل يدور حول تحديد المعانى ، والتدقيق فى التمييز بينها . وكانت تُبحث إلى جانب هذا مسائلُ متفرقة من كلام الفلاسفة المتقدمين ومن فروع العلوم ، من غير نظام يؤلِّف بينها ، ولا نكاد نجد فى هذا كله عناية بشىء من الواقع الحقيقى . ونرى مسألة النفس الإنسانية تستأثر بالمكان الأول ، كما كان الحال عند إخوان الصفا ؛ غير أن هؤلاء إنما عالجوا عجائب أفعال النفس ، على حين أن أهل المنطق كانوا ينظرون فى جوهرها العقلى وفى العروج بها إلى العالم العقلى الأسمى . وكانت جماعة السجستانى تتلاعب بالألفاظ والمعانى ، بينما كان إخوان الصفاء يتلاعبون بالأعداد والحروف ؛ وكانت الصوفية منتهى لكلا الفريقين .

فلا عجب أن يجرى ذكر أنباذ وقليس وسقراط وأفلاطون وغيرهم أكثر مما كان يجرى ذكر أرسطو فى مجالس أبي سليمان العلمية ، التى قصّ علينا أخبارها تلميذه التوحيدى[٢] (المتوفى عام ١٠٠٩ م) . كانت مجالس أبى سليمان ملتقى الناس من كل طائفة ، لا يسأل سائلٌ عن بلادهم ولا عن مِلَلِهم ؛ وكانوا جميعاً يعيشون مقتنعين برأى يرجع إلى أفلاطون ،

---

(١) انظرها فى كتاب المقابسات وكتاب الإمتاع والمؤانسة لأبى حيان التوحيدى .

(٢) هو ، كما فى معجم الأدباء لياقوت : أبو حيان على بن محمد بن العباس التوحيدى . ويؤخذ مما يحكيه ياقوت من أخباره أنه كان حيا حتى رجب عام ٤٠٠ هـ ، بل حتى رمضان من هذه السنة . وهو فقيه فيلسوف صوفى السمت والهيئة ؛ ورغم ما عرف عنه من سخف اللسان وقلة الرضا ، واتخاذه الثلب ديدنا ، فقد كان فرد الدنيا ذكاء وفطنة وفصاحة ، كثير التحصيل للعلوم . وقد أحرق كتبه فى آخر عمره ، ضنا بها على من لا يعرف قدرها ، وحفيظة منه على أهل زمانه الذين جاورهم فى بغداد عشرين عاماً فلم يصح له منهم ود ، ولم يضعوه بحيث كان يرجو من الجاه والرياسة . وذكر الأستاذ مرجليوث فى دائرة المعارف الإسلامية ، اعتماداً على معجم الأدباء ، كتب أبى حيان ، وما طبع منها . وله بين أيدينا كتاب المقابسات (من القبس أو الاقتباس) ؛ وهو يشمل الكثير من المسائل التى كان يدور حولها البحث فى مجلس أبى سليمان ، وهى مسائل فلسفية متفرقة يتوقف البحث فيها على الظروف وعلى أسئلة من يضمهم المجلس . وقد قام الأستاذ أحمد أمين بك بنشر كتاب لأبى حيان هو كتاب «الإمتاع والمؤانسة» ، وفيه كثير من العناصر التى تفيد فى معرفة بعض آرائه وأحكامه .

وهو أن فى كل رأى نصيباً من الحق[١] ، كما أن بين الأشياء كلها حظا من الوجود مشتركا[٢] ، وكما أن العلوم كلها تشترك فى صورة علم واحدة فى النفس ؛ وكانوا ، لإجماعهم على هذا الرأى ، يستطيع الواحد منهم أن يعتبر رأيه هو الرأى الصائب ، وأن العلم الذى يشتغل به أشرف العلوم[٣] . ولهذا السبب عينه لا يقوم خلاف بين الدين والفلسفة ، مهما اشتد أصحاب كل منهما فى الإصرار على هذا الخلاف ؛ بل إن الفلسفة تؤيد نظريات الدين ، والدين يُكمِل ثمرات الفلسفة . وإذا كانت المعرفة الفلسفية قِوَامَ نفس الإنسان وغايتها ، فالعقيدة الدينية حياة هذه النفس ، أو هى السبيل إلى تلك الغاية ؛ وكما أن العقل خليفة الله فى الأرض ، استحال وجودُ تناقض بين العقل والوحى .

ولا فائدة من الإطناب فى الكلام عن تفاصيل تلك المباحثات ، بعد أن بينا النزعة الغالبة عليها . وإن ظهور السجستانى والجماعة التى كانت تلتفّ حوله أمر له خطرُه وشأنه فى تاريخ الحضارة ؛ أما فيما يتعلق بمواصلة بناء الفلسفة فى الإسلام ، فلا شأن له . والأمر الذى كان عند الفارابى لباب حياة العقل ، أصبح فى الغالب عند شيعة أبى سليمان موضوعا للمهارة فى الجدل .

تعليقات

تعليق رقم ٤ ص ١٥١ مما تقدم

(٤) لا بدّ من أن نشير هنا إلى ما دهش له البارون كرادفو (Carra de Vaux: Les Penseurs de l'Islam جـ٤ ص ١٢ — ١٨ من طبعة باريس) من كلام الفارابى فى كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، عندما وصف المدن الناقصة ؛ لأن فى ذلك ما يشبه ، فى رأى كرادفو ، بعض آراء الفلاسفة المحدثين . من ذلك وصف الفارابى لرأى البعض فى الدور الذى يجب

---

(١) المقابسات ص ٦٤ ، طبعة إيران .

(٢) المقابسة الثالثة والخمسون .

(٣) المقابسة التاسعة .

أن يلعبه العنف وتلعبه القوة فى المجتمع الإنسانى ، طبقا لقاعدة بقاء الأقوى وسيادته ولقاعدة الكفاح لأجل الحياة ، مما يقترب من بعض آراء للفيلسوف الألمانى نيتشه (Nietzsche) .

هذا يتجلى فى كلام الفارابى عن « آراء أهل المدينة الجاهلة والضالّة » التى تقوم دياناتُها على آراء قديمة فاسدة ؛ كالذى يراه البعض من أن الكون الطبيعى فيه موجوداتٌ متضاربة تتغالب على غير نظام ، وأن الطبيعة تعطى الكائن الوسائل التى يحفظ بها وجوده ويدفع بها عن نفسه ما يعاديه أو يعارض وجوده ، بل هى تجعله قادراً على إهلاك الكائنات الأخرى أو إخضاعها واستخدامها ، بحيث يُخيل لنا أن كل كائن يعتبر نفسه وحده غاية كل ما عداه وأهلاً لأن يكون له وحده الحق فى الوجود الأفضل . وهذا يُشاهد أيضا فى عالم الحيوان ، حيث يسود التواثب والكفاح دون رعاية لنظام أو قيمة أو قانون ، وحيث تكون الحياة للأقوى ويكون الحيوان الأشدّ قهراً لغيره هو الذى يحصل على الوجود الأتمّ ؛ كأن كل حيوان قد طُبع على ألاّ يرى لموجود آخر غيره حقا فى الحياة أو على أن يعتبر وجود كل ما عداه ضارًّا له ؛ وهكذا تتواثب الحيوانات ، وتتغالب وتتهارب ، ويقهر بعضها بعضا ، ويستعبده ويستخدمه لمصلحته .

يذكر الفارابى أن هؤلاء القوم يزعمون أن هذا « هو الذى يظهر فى الموجودات التى نشاهدها ونعرفها » ، وأن هذه هى « فطرة » الموجودات ، وهى الحالة الطبيعية لها ؛ فيرون أن بنى الإنسان ، بما لهم من اختيار ورويّة عقلية ، ينبغى أن يجروا هم أيضا على هذه القاعدة بحيث تكون المدن « متغالبةً متهارجة ، لا مراتب فيها ولا نظام ولا استئهال يختصّ به أحدٌ دون أحد ، لكرامة أو لشئ آخر ، وأن يكون كل إنسان متوحّداً بكل خير » ، له الحق فى السعى لمغالبة غيره فى كل خير يفيده ، حتى يكون الأشدُّ قهراً لغيره هو الأسعد .

ويتفرع عن هذا الرأى الأساسى آراء أخرى ، فيرى قوم أنه لا تجارة ولا تعاون ولا ارتباط ولا تحالف لا بالطبع ولا بالإرادة ، وأنه يجب « أن يَنفُضَ كلٌّ إنسان كلَّ إنسان ، وأن يُنافِرَ كلٌّ واحد كلَّ واحد ، ولا يرتبط اثنان إلا عند الضرورة ولا يأتلفا إلا عند الحاجة ، ثم يكون اجتماعهما على ما يجتمعان عليه بأن يكون أحدُهما القاهر والآخرُ مقهورا » ؛ وإنْ اضطُرّا إلى الاجتماع لأمر خارجي ، فينبغى ألا يكون ذلك إلاّ ريثما تدوم

الحاجة ، ثم يعودان بعـد ذلك إلى التنافر والافتراق . ويقول الفارابى إن « هذا هو الداء السَّبُعى من آراء الإنسانية » ، يعنى داء فلسفة القوة الوحشية .

هذا الكلام يذكِّر كرادڤو بنظرية الكفاح الشامل (la lutte universelle) ونظرية الكفاح لأجل الحياة (the struggle for life) . وبما قرره الفيلسوف الإنجليزى هوبز من « أن الإنسان للإنسان ذئب » (homo homini lupus) .

حتى إذا عرض كرادڤو لما يذكره الفارابى من أسباب نشوء الاجتماع الإنسانى بدافع ضعف الأفراد ، إذا استقل كلٌّ منهم بنفسه ، عن الوفاء بكل ضروريّاتهم ، وبدافع حاجتهم إلى الائتلاف والتآزر « والتعاهد على ما يعطيه كلٌّ من نفسه ولا ينافر الباقين ولا يخاذلهم ... » رأى فى ذلك فكرة روسو (Rousseau) فى « العقد الاجتماعى » (Contrat Social) .

على أن الفارابى يذكر فيما يتعلق بكيفية هـذا التعاون رأىَ قوم يقولون إنه يجب أن يكون من طريق القهر ، يعنى أن يقهر الإنسان قوما ، يستعبدهم ، ثم يقهر بهم الآخرين ويستعبدهم ، بحيث لا يكون المؤازر مساويا بل مقهوراً ، وعند ذلك يصير المقهورون آلاتٍ يستعملها القاهر كما يشاء .

وبعـد أن يذكر الفارابى مختلف الآراء فى الدواعى إلى نشوء الدولة وفى العوامل التى توحّد بينها مثل الائتلاف والتحابّ ، الاشتراك فى الانحدار من أب واحد ، التصاهر ، وحدة الجنس والخلق واللغة ، الاشتراك فى المسكن ، التعرض لخطر واحد مشترك ... الخ يعود إلى آراء فلاسفة القوة الذين يتكلم عنهم والذين يوجبون بين الطوائف ما أوجبوه بين الأفراد من تغالب على السلامة والكرامة واليسار واللذات وما يؤدى إليها ، بحيث تروم كل طائفة أن تسلب جميع ما للأخرى وتكون القاهرة هى الفائزة السعيدة المغبوطة . يقول هؤلاء المفكرون إن « هذه الأشياء هى التى فى الطبع ، إمّا فى طبع كل إنسان أو فى طبع كل طائفة ؛ وهى تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية » ؛ ومن هنا يتصورون العدل تصوراً يناسب وجهة نظرهم التى تقوم على تطبيق ما يشاهد فى عالم الطبيعـة والحيوان على عالم الإنسان ؛ فالتغالب والقهر شىء فى الطبيعة ، والاستعباد والتسخير والإذلال كلها أشياء فى الطبيعة ؛ ولما كان ما فى الطبيعة عدلا ، فذلك كله عدل ، وهو « فضيلة » . ويجب أن يجرى بنو

الإنسان فى حياتهم على هذه القاعدة التى هى العدل الطبيعى ، وأن يتغالبوا بالقوة ويُخضع بعضهم بعضا ويسخّره ويستعبده ؛ وإذا آلت خيراتٌ للطائفة الغالبة ، فالواجب أن ينال الأقوى والأغلب من الخير والكرامة والمال ونحوه أكثر مما يناله غيره .

أما ما يسمى فى العادة عدلاً فى البيع والشراء ، أو أمانةً فى ردّ الودائع ، أو كفًّا عن الغضب والجور ، « فإن مستعمله إنما يستعمله أولاً لأجل الخوف والضعف وعند الضرورة الواردة من خارج » ؛ فإذا استوى فردان أو طائفتان فى القوة ، وتداولا القهر ، وذاقا ما ينشأ عنه من آلام ، فعند ذلك يجتمعان ويتناصفان ، ويترك كل منهما للآخر قسطا مما يتنازعان عليه ، ويشترط على صاحبه ألا يقصد إلى انتزاع ما فى يده . وهكذا تتم شروط التجارة ويحدث التقارب بالكرامات والهدايا وأنواع المواساة . وفى رأى فلاسفة القوة أن ذلك « إنما يكون عند ضعف كلٍّ عن كلٍّ وعند خوف كلٍّ من كلٍّ » ، وأنه ما دام كل واحد من الآخر بهذه المنزلة ، فينبغى أن يتشاركا ؛ حتى إذا قوى أحدهما وجب عليه أن ينقض المحالفة ويروم التغلّب والقهر . وأيضا قد يحدث التعاون والتحالف ، إذا تعرض الطرفان إلى خطر مشترك لا سبيل إلى دفعه إلا بالتعاون وترك التغالب ؛ فعند ذلك يتحالفان ريثما يزول الخطر . وكذلك يتحدان إنْ أراد أحدهما شيئا لا يستطيع بلوغه إلا بمعاونة الآخر ؛ فعند ذلك يتركان التغالب ريثما يحصلان على ما يريدانه . فإذا استمر التحالف بين الفريقين ، بعد أن كانا متكافئين فى القوة وبعد أن كانا قد تعرضا من التغالب إلى متاعب وآلام كثيرة ، عند ذلك ينشأ جيلٌ لا يعرف كيف نشأ هذا التحالف والتعاون المصطنع ، ولا يعرف أنه كان نتيجة للفشل فى الغلبة ، فيحسبه عدلاً ، « ولا يدرى أنه خوف وضعف » .

يرى كرادفو أن هؤلاء الفلاسفة الذين يتكلم عنهم الفارابى هم الذين سبقوا نيتشه فى آرائه ، ثم يتساءل هل كان فى زمان الفارابى مفكرون يقولون بهذه النظريات ؟ فيرى أنه يمكن الشك فى ذلك ، وأنهم ، إنْ كانوا موجودين حقيقه ، فلا شك أنه كان يصعب عليهم ، كما يرى كرادفو ، أن يبثوا آراءهم فى الناس ، بل كانوا يقصرونها على دائرة ضيقة من تلاميذهم . ويجوّز كرادفوا أن يكون الفارابى قد وجد هذه الآراء فى مراجع قديمة ؛ لكن بما أنه لا يذكر أحداً ، فإن كرادفو يرجح أن يكون كلام الفارابي عبارة عن بيان لما يعارض ، من

الناحية النظرية الخالصة ، آراءه هو فيما ينبغى أن تكون عليه أحوال المدينة الفاضلة التى يسودها الخير والانسجام على أساس المحبة والوفاء واحترام الإنسانية . ويقدّر كرادفو للفارابى أنه بحث الموضوع بعناية واهتمام وعرضه عرضا حيا قويا .

فإذا لم يكن فى عصر الفارابى من يرى هذه الآراء حقيقة، فلا شك أن خياله وأن تصوره للأحوال التى تخالف الوضع الجدير بالإنسان قد أثمرا هذا البيان الرائع الذى يلخص بعض آراء الفلاسفة المحدثين ، والذى ينطبق على تاريخ عصرنا الحديث .

على أن ما يذكره الفارابى عن آراء فلاسفة القوة فى مسألة التديّن والإيمان بالآخرة (القول فى الخشوع فى المدينة الفاضلة) وكذلك فى آراء البعض فيما يتعلق بتحديد ميدان التغالب وأنه لا ينبغى أن يكون إلا بين الأنواع المختلفة لا بين أفراد النوع الواحد — مثل بنى الإنسان الذين يجب أن يتسالموا فيما بينهم وأن يلجأوا إلى الوسائل السلمية الإرادية ، لأن لأن هذا هو الوضع الطبيعى اللائق بالإنسان — يشتمل على نقط طريفة تسمح بمقارنات أخرى فى ميدانين .

***

ولا يصح أن ينتهى الكلام عن الفارابى من غير تنبيه إلى بعض النقط الهامة التى يجب أن يكون لها شأنٌ فى الحكم على فلسفته فى جملتها .

النقطة الأولى أن الفارابى يقول بحدوث العالم ؛ وهذا شىء غريب جدا ، لأنه يخالف الحكم السائد الذى صار منذ عصر الغزالى هو المعتبر فيما يتعلق بفلاسفة الإسلام . أما الكندى (راجع نشرتنا لرسائله) فهو يصرح بحدوث هذا العالم ، بل بحدوث الفلك الأكبر المحيط به ووجوده عن لا شىء — وهو ما يعبِّر عنه بقوله إن العالم مُبْدَعٌ ، يعنى موجوداً عن عدم . ويصرح الكندى بأن للعالم مدّةً محدودة مقسومة ، قدّرها له مُبْدِعه ، وهو يفنيه إن شاء . هذا إلى أنه يصرح بحدوث الزمان والحركة وتناهيهما من أولهما . وكل هذا مخالفةٌ صريحة لمذهب أرسطو .

وأما الفارابى فإنه أيضا يؤكد حدوث العالم من لا شىء ، بل يشير فى كتابه « الجمع بين رأيى الحكيمين » (ص ٢٢ — ٢٦ ، ط . ليدن ١٨٩٠) إلى الخطأ فيما ذهب إليه البعض من أن أفلاطون يقول بحدوث العالم وأن أرسطو يقول بقدمه ، ويعتبر أن هذا الظن

بأرسطو « قبيحٌ مُسْتَنكَرٌ » . وبعد أن يبين الفارابى الفسادَ فى استدلال أصحاب هذا الظن عند استنادهم إلى بعض النصوص ، يحاول أن يؤوّل ما جاء فى كتاب « السماء والعالم » من قول أرسطو : « إن الكلّ (العالم) ليس له بدء زمانى » — وهو القول الذى ظن البعض منه أن أرسطو يقول بقدم العالم — تأويلاً خاصا على أساس فكرة الزمان فى رأيه : الزمان هو عدد حركة الفلك ؛ فهو حادث عن الفلك وحركته . وما يحدث عن الشىء لا يشتمل ذلك الشىء ؛ وإذن فوجود الفلك خارج عن الزمان . ويكون معنى قول أرسطو : « إن الكلّ ليس له بدء زمانى » هو ، فى رأى الفارابى ، أن العالم « لم يتكوّن أولاً فأولاً بأجزائه ، كما يتكوّن البيت والحيوان » ، لأن هذه الأجزاء يسبق بعضها بعضا بالزمان ؛ بل هو إنما كان « عن إبداع البارى ، جلّ جلاله ، إياه دفعةً [واحدة] بلا زمان ؛ وعن حركته حدث الزمان » . (راجع أيضا رسالة الفارابى « فى جواب مسائل سئل عنها » ص ٨٦ — ٨٧ ط ، ط . ليدن ١٨٩٠) .

ويرجع الفارابى إلى كتاب الربوبية الذى يعتبره — خطا — لأرسطو ، ويستند إلى ما جاء فيه من أن الهيولى أبدعها البارى لا عن شىء ، وأنها تجسّمتْ عنه وعن إرادته ، ثم ترتبت فى مراتبها ، كما يرجع إلى قول أرسطو فى كتاب « السماع الطبيعى » وفى كتاب « السماء والعالم » إن الكلّ لا يمكن حدوثه بالبخت والاتفاق بدليل النظام البديع بين أجزائه .

بل يعتبر الفارابى أنه ليس لأحد من أهل الديانات والمذاهب من العلم بحدوث العالم وإثبات الصانع له وتلخيص أمر الإبداع والقول بحدوث شىء لا عن شىء ما لأفلاطون وأرسطو . وذلك لأن أهل الملل ، فى بيانهم لبدء العالم وكيف وُجِد ، يقولون ما لا يدل إلا على قدم الطبيعة وتغيرها : من قولهم بوجود ماء ، تحرك ، فنشأ عن ذلك زبدٌ انعقدت منه الأرض ، وارتفع منه بخار تكونت منه السماء . وهذا كله ، فى رأى الفارابى ، يدل على مجرد التغير والاستحالة لا على الإبداع ؛ هذا إلى أن ما يذكره بعض أهل الملل فيما يتعلق بمآل السموات والأرض من أنها ستُطوى وتُلَفّ وتُطرح فى جهنم ، لا يدل على التلاشى الخالص .

ويصرّح الفارابى أخيراً بأن رأى أفلاطون وأرسطو هو أن « العالم مُبْدَعٌ من غير شىء ، فمآله إلى غير شىء » .

ومن المعروف أن أرسطو ينكر علم الذات الإلهية بالجزئيات ؛ وهنا يخالفه الفارابى مخالفة صريحة ، فيقول إن الله هو المدبرّ لجميع العالم ، « لا يعزب عنه مثقالُ حبة من خردل ، ولا يفوت عنايته شىء من أجزاء العالم . . . أن العناية الكلّية شائعةٌ فى الجزئيات ، وأن كلّ شىء من أجزاء العالم وأحواله موضوعٌ بأوفق المواضع وأتقنها » . ويقرّر الفارابى هنا أن الأقاويل الشرعية فى ذلك صحيحة وعلى غاية السداد .

ولا نريد أن نتعرض فى هذا المقام لصحة تأويل الفارابى كلامَ أرسطو ، ولا لمدى انطباق رأى الفارابى على حقيقة مذهب أرسطو ؛ فهذا لا يتسع له المقام . ولكن أحب فقط أن يكون هذا التعليق مبيّناً لقيمة ما يذهب إليه البعض من سلطان فلسفة اليونان على عقول فلاسفة الإسلام . فالذى نقطع به هو أن الكندى والفارابى يقرران حدوث هذا العالم لا فى زمان ، وأن الزمان حادث .

والنقطة الثانية هى التى أشار إليها جولدزيهر فى مقاله عن الفلسفة الإسلامية ، ضمن كتاب تاريخ الفلسفة العام I. Goldziher: Die islamische Philosophie (Kultur der Gegenwart, 1.5 S. 58. من أن الفارابى — لا ابن سينا كما ذهب إليه البعض — هو الذى التمس المخرج من المأزق الذى ينشأ عن القول بضرورة وجوب هذا الكون ، إذا كان معلولاً للعلة الأولى الواجبة ؛ وذلك بأن أحدث الفارابى ، على نحوٍ حاذق نافذ ، مقولة جديدة ، هى « واجب الوجود النسبى » الذى ، من حيث هو ، يدخل فى مقولة الممكن . هذا النوع من الوجود الذى يسميه جولدزيهر الواجب النسبى هو « واجب الوجود بالغير » ، كما يعبر فلاسفة الإسلام . ولا بد من الرجوع إلى نصوص الفارابى لتبيُّن هذا الذى يقوله جولدزيهر . على أنه يمكن أن نقول إن الفارابى قد أحدث هذا المفهوم الجديد الذى هو الواسطة الطبيعية بين واجب الوجود و بين الممكن العقلى الخالص ، لكى يعبر عن هذا العالم ويصفه وصفا ينطبق عليه .

ولا شك أن إنشاء هذا المفهوم الجديد له قيمة فى الفلسفة العربية ، وهو إلى جانب المفهومات الأخرى التى أنشأها فلاسفة العرب مما يُثبت نصيبهم فى الابتكار أو فى إصلاح مذهب أرسطو ومواصلة بنائه .

٣ – ابن مسكويه[١]

١ – مطالع :

وصلنا الآن إلى نقطة الانتقال من القرن العاشر إلى القرن الحادى عشر الميلادى (من الرابع إلى الخامس الهجرى) ، وقد أخذ أصحاب الفارابى فى الانقراض . وكان ابن سينا ، وهو الرجل الذى قُدِّر له أن ينفخ فى فلسفة سلفه حياة جديدة ، ما يزال فتى . ولكن ينبغى أن نذكر هنا رجلا ، هو فى حقيقة الأمر ، أكثرُ شبها بالكندى منه بالفارابى ، وإن كان يوافق الأخير فى نقط جوهرية ، لأنهما نهلا معاً من معين واحد . وأمر هذا الرجل يدل فى الوقت نفسه على أن ذوى العقول الثاقبة فى ذلك العصر لم يكونوا ميّالين إلى اتباع الفارابى فى مناحى التفكير الميتافيزيقى المبنى على المنطق[٢] .

هذا الرجل هو أبو على بن مسكويه ، الطبيب ، اللغوى ، المؤرخ[٣] ، الذى كان أثيراً عند السلطان عضد الدولة وصاحبَ خزائنه ، وتوفى عن سنّ عالية ، فى عام ١٠٣٠ م[٤] . وقد خلّف ابن مسكويه ، فيما خلّف ، مذهباً فلسفيا فى الأخلاق لا يزال له شأنٌ فى الشرق إلى يومنا هذا ؛ وهو مزيج من آراء أفلاطون وأرسطو وجالينوس[٥] ومن أحكام الشريعة

---

(١) هو أبو على أحمد بن يعقوب بن مسكويه ، وهو يسمى مسكويه عند ياقوت وعند صاحب طبقات الحكماء — انظر ما كتب عنه بدائرة المعارف الإسلامية .

(٢) اتجه ابن مسكويه لدراسة الأخلاق ووضع أصولها ؛ وغرضه عملى ، هو تحصيل خلق تصدر به الأفعال كلها جبلة سهلة لا كلفة فيها . ومما نحسن ملاحظته أن مسكويه اعتمد فى وضع مذهبه على تجاربه الخاصة إلى حد كبير ، فهو يحكى عمن رأى وعرف ، ثم يستنبط من ذلك ؛ بل إن مذهبه صورة لنفسه ، وثمرة لباعث شعر به ؛ ذلك أنه أسرف على نفسه فى عهد الصبا ، وسار مع لذاته ، ولم يفطم نفسه إلا على كبر ، وبعد استحكام العادة ، فأحب أن ينصح لغيره بما فاته ، وأن يدله على طريق النجاة قبل أن يتيه فى مفاوز الضلالة . ويدل تحليل مسكويه لقوى النفس وطريقة تهذيبها على معرفة بمكنونات النفس وعلى ما عاناه فى إحكام مذهبه بعد ما عانى من تهذيب نفسه . راجع تهذيب الأخلاق ص ٢ ، ٣٠ طبعة مصر ١٢٩٨ هـ .

(٣) يذكر القفطى له كتباً فى الطب ، وله فى التاريخ كتاب « تجارب الأمم وتعاقب الهمم » الذى بلغ فيه إلى عام ٣٧٢ هـ .

(٤) يقول القفطى إن مسكويه عاش طويلا إلى أن قارب عام ٤٢٠ هـ ، ويقول صاحب كشف الظنون (ج ٢ ص ٩٨ طبعة مصر ١٢٧٤) إنه توفى عام ٤٢١ هـ . ويقول ياقوت فى معجم الأدباء (ج ٢ ص ٨٨ طبعة مرجليوث) إنه توفى فى ٩ صفر سنة ٤٢١ .

(٥) ومما يدل أيضاً على نزعة ابن مسكويه إلى الأخذ من مختلف المذاهب كتابٌ له جمع فيه حكم =

الإسلامية ، غير أن نزعة أرسطو غالبةٌ عليه[(١)] . ويُقَدِّم ابن مسكويه لمذهبه ببحث فى ماهية النفس[(٢)] .

٢ — ماهية النفس :

يقول ابن مسكويه : « إن النفس جوهر بسيط غير محسوس بشىء من الحواس »[(٣)] ، تدرك وجود ذاتها ، وتعلم أنها تعلم ، وأنها تعمل . ويستدل ابن مسكويه على أن النفس ليست جسما بأنها تقبل صور الأشياء المتضادة أشدَّ التضادّ فى وقتٍ معاً ، كقبولها معنى الأبيض والأسود مثلا ؛ على حين أن الجسم لا يقبل فى وقتٍ إلا السوادَ أو البياض[(٤)] . ثم إن النفس تقبل صور كل من المحسوسات والمعقولات على السويّة[(٥)] ؛ فصورة الطول لا تحدث طولا فى النفس ، ويزيد فيها معنى الطول ، فلا تصير به أطول[(٦)] .

ومعارف النفس وقدرتها أوسعُ مدًى من الجسم ، بل إن العالم المحسوس كله لا يقنعها . وفوق هذا ففى النفس معرفةٌ عقليةٌ أوَّليَّةٌ ، لا يمكن أن تكون قد أتت لها من طريق الحواس ؛ لأن النفس تستطيع ، بهذه المعرفة ، أن تميز الصادق من الكاذب فيما تأتى به الحواس ، وذلك بمقارنة المدركات الحسية والتمييز بينها ؛ فهى بهذا تُشرف على عمل الحواس وتُصحِّح خطأها[(٧)] . ثم إن وحدتها العقلية تتجلى أوضح ما تكون فى أنها تدرك ذاتها وتعلم

= الفرس والهند والعرب والروم ليدل بذلك على اتفاق العقول فى جميع الأزمان والأمم على أصول الحِكَم ، ولينتفع به الناس جميعاً ، وقد سمى هذا الكتاب « جاويذان خرد » ، ومعناه العقل الأزلى ، أو العقل الخالد ، وهو يوجد على هامش كتاب نزهة الأرواح وروضة الأفراح للشهرزورى المصور بمكتبة الجامعة .

(١) يظهر هذا فى كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق .

(٢) غرض مسكويه هو تحصيل الخلق الجميل ، ولكنه يريد « أن يكون ذلك بصناعة وعلى ترتيب تعليمى » ، وذلك بمعرفة ماهية النفس ، وسبب وجودها ، وغايتها ، وقواها ، وما الذى يبلغها كمالها أو يعوقها عنه . « ولما كان لكل صناعة مبادئ ، عليها تبنى ، وبها تحصل ، وكانت تلك المبادئ مأخوذة من صناعة أخرى » ، فإن مسكويه يرجع إلى بحث نفسى بعينه فى الغرض الذى يرمى إليه ، وهو ينتفع بالمعارف النفسية فى مذهبه انتفاعا عظيما — تهذيب الأخلاق ص ٢ ، ٣ .

(٣) وهو يبرهن على أنها ليست جسما ولا جزءا من جسم ، وأنها ليست عرضا ص ٣ ، ٤ .

(٤) تهذيب ص ٣ .

(٥) تهذيب ص ٤ .

(٦) نفس المصدر .

(٧) يقول مسكويه إن الحواس لا تدرك إلا المحسوسات ، أما النفس فإنها تدرك أسباب الاتفاقات وأسباب الاختلافات التى من المحسوسات ، وهى معقولاتها التى لا تستعين عليها بشىء من الجسم » ، =

أنها تعلم ، وهى وَحْدَةٌ يكون فيها « العقل والعاقل والمعقول شيئاً واحداً »(١) .

وتمتاز نفس الإنسان على نفس الحيوان برَوِيّة عقلية ، يصدر عنها الإنسان فى أفعاله ، وهى روية متجهة إلى الخير .

٣ — أصول الأخلاق :

والخير بالإجمال هو ما به يبلغ الكائنُ المريدُ غايةَ وجوده أو كمال وجوده . ولا بد فى الموجود ، لكى يكون خيرًا ، من توفُّر استعداد مُتَّجه إلى غاية . غير أن الناس يختلفون فى استعدادهم اختلافا جوهريا . ويرى ابن مسكويه أن من الناس فئةً أخياراً بالطبع ، وهم فئة قليلة ، ولا ينتقلون إلى الشر بحال ، لأن ما هو بالطبع لا يتغير ؛ أما الأشرار بالطبع فكثيرون ، ولا يصيرون إلى الخير ألبتَّةَ . وثَمَّ قومٌ هم بفطرتهم لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ، وينتقلون إلى الخير أو إلى الشر بالتأديب ، أو بمصاحبة الأخيار أو أهل الغواية(٢) .

والخير إمّا عامّ ، وإمّا خاصّ ؛ وهنك خير مطلق ، هو عين الموجود الأعظم(٣) والعلم الأسمى . والأخيار جميعاً يسعون فى الوصول إليه ؛ غير أن لكل فرد من الناحية الذاتية خيراً خاصا به يتمثل فى شعوره بالسعادة أو اللذة . وينحصر هذا الخير الخاص فى أن تصدر عن الموجود أفعاله التى تخص صورته تامة كاملة(٤) .

وبالجملة فالإنسان يكون خَيِّراً سعيداً إذا صدرت عنه أفعالُه الإنسانية(٥) ، والفضيلة

= والنفس وإن كانت تأخذ كثيراً من مبادئ العلوم عن الحواس ، فلها « مبادئ عالية » غير مأخوذة عن الحس ، تقوم عليها القياسات الصحيحة ، كالحكم أنه لا واسطة بين طرفى النقيض ؛ وإذا حكمت النفس بكذب الحس لحكمها غير مأخوذ من الحس ، « لأن الحس لا يضاد نفسه » ، والنفس تصحح الكثير من خطأ الحواس — تهذيب ص ٥ .

(١) تهذيب الأخلاق ص ٦ .

(٢) يذكر مسكويه هذا الرأى على أنه لجالينوس ، ثم يمضى عليه ويقره ، تهذيب ص ١٩ — ٢٠ .

(٣) تهذيب ص ٤٥ .

(٤) تهذيب ص ٧ و ٩ . ونلاحظ أن مسكويه يفرق بين الخير والسعادة ؛ فالخير هو الذى يقصده الكل بالشوق إليه ، وهو الخير العام للناس من حيث هم ناس ؛ أما السعادة فهى خير مّا لواحد من الناس ، وتكون بالإضافة له ؛ فالخير له ذات معينة ، والسعادة تختلف بالإضافة إلى قاصديها — تهذيب الأخلاق ص ٤٤ .

(٥) يقول مسكويه إن الموجود يكون سعيداً إذا تحققت مقتضيات طبيعته ؛ والإنسان له طبيعة هى النفس العاقلة ، فإذا صدرت أفعاله عنه غير كاملة انحط عن مرتبة الإنسانية ؛ وهو يوجب على الإنسان =

هى فعل الإنسان بحسب صورته الحقيقية . ولكن لما كانت الإنسانية تبدو بدرجة متفاوتة فى مختلف الأفراد ، فالسعادة أو الخير ليس واحداً عندهم جميعاً .

ولما كان الفرد ، لو اعتمد على نفسه ولم يستنجد بغيره ، لا يستطيع تحقيق جميع الخيرات الممكنة ، فقد وجب اجتماعُ أفراد كثيرين وتعاونهم . ويترتب على هذا أن أساس الفضائل وأول الواجبات جميعاً هو محبة الإنسان للناس كافة ، وبدون هذه المحبة لا تقوم جماعة قط[١] .

فالإنسان لا يبلغ كماله إلا مع أبناء جنسه وبمعونتهم ؛ وبذلك يجب أن يكون علم الأخلاق علماً لما يجب أن تكون عليه أخلاق الإنسان فى الجماعة . فليست الصداقة امتداداً فى حب الإنسان لذاته حتى يشمل غيرها ، كما قال أرسطو ، بل هى تضييقٌ لدائرة حب الذات ، أو هى ضرب من محبة الإنسان لجاره ؛ وهذه المحبة — مثلها مثل الفضائل بالإجمال — لا تظهر آثارها إلا فى جماعة أو مدينة ، ولا تظهر آثارها فى عزلة الراهب الناسك الذى يفرّ من الدنيا . والمتوحّدُ ، الذى يعتزل الناس ، ويحسب أنه من أهل الخير والاعتدال ، مخدوع لا يعرف حقيقة أفعاله[٢] . قد تكون أفعاله دينية ، ولكن لا ريب فى أنها ليست خلقية ؛ ولذا فإنها ليست من موضوع علم الأخلاق .

ويذهب ابن مسكويه إلى أن أحكام الشريعة لو فُهمت على وجهها الصحيح لكانت مذهباً خلقيا أساسُه محبةُ الإنسان للإنسان[٣] . والدين رياضةٌ خلقية لنفوس الناس ؛ وغاية

= أن يلتمس فضائل نفسه الناطقة التى يكون بها بعض الناس أفضل من بعض ، وبعضهم أكثر إنسانية من بعض — تهذيب ص ٢٩ .

(١) تهذيب ص ١٠ و ٨٩ .

(٢) تهذيب ص ٣٧ — بل يقول مسكويه إن من يذهب إلى التزهد يجور على غيره ، لأنه يستنجد الناس فى ضروراته ، ويطلب معاونتهم ، ثم لا يعاونهم ، وهذا هو الظلم والعدوان . والأساس عند مسكويه أن الإنسان يجب أن يعطى عوض ما يأخذ كما تقضى بذلك حياة التمدن والاجتماع — (الفوز الأصغر ص ٦٣ — ٦٤) .

(٣) يقول مسكويه إن المحبة الاجتماعية ناشئة من أن الإنسان بطبعه إنسى ليس بوحشى ولا نفور ، وعنده أن الإنسان مشتق من الأنس لا من النسيان ، كما زعم الشعراء ؛ وكثير من شعائر الدين يرمى إلى تقوية شعور الأنس كإيجاب الاجتماع فى المساجد خمس مرات فى اليوم ، وتفضيل صلاة الجماعة على صلاة الفرد ، وكذلك صلاة الجمعة والعيدين والحج ؛ وهذا كله يجدد الأنس ، ويوثق أواصر المحبة الاجتماعية .

ولمسكويه تحليل شيق لضروب المحبة (الصداقة والمودة والعشق) بين مختلف الناس ؛ وهو يبين أسبابها ومدة بقائها ودرجاتها ، فأعلاها محبة العبد لخالقه ، وتليها محبة الحكماء عند تلاميذهم ، وبعدها محبة الوالدين .

الشعائر الدينية ، كصلاة الجماعة والحج ، هى أن تغرس الفضائل فى نفوس الناس ؛ فهى تعلمهم محبة الجار فى أوسع صورها .

غير أن ابن مسكويه لم يُفلحْ ، من حيث التفاصيل ، فى التوفيق بين مختلف النظريات اليونانية الأخلاقية التى أدخلها فى مذهبه ، ولا فى التوفيق بينها و بين أحكام الشريعة الإسلامية . ولا نريد الدخول فى هذه المسألة ؛ وخُلاصة القول أنه ينبغى أن نُثنى على ما حاوله ابن مسكويه من وضع مذهب فى الأخلاق لم يتقيَّد فيه بتفريعات أهل المذاهب الفقهية ، ولا بنزعة الصوفيين إلى الزهد (١) ، كما ينبغى أن نعترف بأن فيلسوفنا أظهر فى بسط مذهبه سلامة فى التفكير وسعة فى العلم (٢) .

---

(١) انظر الفوز الأصغر ، طبعة بيروت ١٣١٩ هـ ص ٦٢ — ٦٤ .

(٢) كل ما تقدم تلخيص لفلسفة مسكويه الخلقية ، كما تؤخذ من كتابه تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق . ولكن لمسكويه مشاركة فى ميادين أخرى ؛ وإلى جانب كتاب جيِّد له فى التاريخ وكتب فى الطب وغيره ، له كتب كثيرة ، منها كتاب السعادة ، ومنها كتاب « الفوز الأكبر » الذى لخصه فى كتاب أسماه « الفوز الأصغر » . أخذ مسكويه أو ابن مسكويه (لأن جده يسمى مسكويه) فى هذا الكتاب من مختلف المذاهب ، وحاول إثبات الصانع ، مشيراً إلى اتفاق الأوائل على ذلك ، وإلى أنه جلى غامض ؛ أما أنه جلى فمن قِبل أنه الحق ، والحق بيِّن ؛ وأما إنه غامض فلضعف عقولنا بسبب تكثر الأغشية الهيولانية على جوهرها ، لأن الإنسان آخر الموجودات ، والتراكيب تناهت اليه . وقد حاول أن يبرهن على أن الصانع واحد ، أزلى ، ليس بجسم ، وأنه يُعرف بالسلب دون الإيجاب . ولما كان لكل شىء حركة تخصه ناشئة عن طبيعته الخاصة صار الاستدلال بالحركة أظهر الأشياء ، وأولاها بالدلالة على الصانع . والوجود فى كل الأشياء بالعرض ؛ ولكنه فى المبدع الأول بالذات ، فهو أزلى واجب . ووجود الأشياء كلها منه ، وقد أبدعها من لا شىء ؛ إذ لا معنى للابداع ، إذا كان عن شىء موجود . وقد بنى مسكويه رأيه فى هذا على فكرة أرسطو فى التغير بتعاقب الصور . ولو أمسك الله عن العالم فيض الوجود لانعدم فى الوقت والحال . والظاهر أن مسكويه يخالف الفارابى وابن سينا فى أمر الصدور ومراتبه ؛ فهو يرى أن العقل الفعال هو أول موجود ظهر عن الأول من غير توسط شىء ؛ أما النفس فهى توجد بتوسط العقل ، والفلك يوجد بتوسط النفس .

وقد خصص ابن مسكويه جزءاً كبيراً من كتابه للبحث فى النفس . ويشبه أن يكون كلامه هنا تفصيلا لما قدم به لدراسة الأخلاق . فقد أثبت النفس وماهيتها ، وكيفية إدراكها وأنها جوهر باق لا يقبل الموت . والإدراك فى الإنسان بنحوين : إدراك بالحواس ، وهو يشارك فيه البهائم ؛ وإدراك بالعقل ، وهو يختص بالإنسان ؛ والأول غالب على الثانى ، وهو يحول دون كماله . ولكن بالارتياض يقوى إدراك العقل حتى يتجلى لنا أن المحسوس عند العقل بمنزلة الشىء المموّه عند الشىء المحقق . وسبيل الإدراك الصحيح هو التدرج بالرياضيات ثم بالمنطق والطبيعيات وهكذا . وهو يتكلم عن قوى النفس كلاما يشبه قول الفلاسفة ؛ وعنده أن رجوع النفس إلى ذاتها ، ونظرها فيما هو عندها — وهو ما يسمى بالرَّويّة — حال حركة النفس (يشبه هذا الرأى رأي جالينوس) .

والموجودات مراتب ؛ وكلها — عند ابن مسكويه — سلسلة متصلة ، تسرى الحكمة فى جميع =

٤ — ابن سينا

١ — حياته :

ولد أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا فى أفشنة[١] ، على مقربة من بخارى ، عام ٩٨٠ م[٢] ، فى بيت له اشتغال بخدمة الدولة[٣] ، وتلقى العلوم العقلية والشرعية فى بيت أبيه[٤] . وكانت تسود هذا البيتَ تقاليدُ فارسية قوية وتقاليدُ معارِضةٌ للإسلام . وقد

= أجزائها ، وبعضها فى أفق بعض ، وهى بمثابة سلك واحد ينظم خرزاً كثيراً . وهو يبين أن كل نوع من الموجودات يبدأ بالبساطة ، ثم لا يزال يترقى ويتعقد ، حتى يقرب من أفق النوع الذى يليه ؛ فالنبات فى أفق الجماد ، ثم يترقى ويزداد تركيباً حتى يبلغ أعلى درجة ، فإذا زاد عليها قبل صورة الحيوان . وكذلك الحيوان يبدأ بسيطا ، ثم يترقى حتى يصل إلى مرتبة قريبة من الإنسان . ولا يزال الإنسان يرقى ويزداد ذكاء وصحة فى الفكر وجودة فى الحكم ، حتى يبلغ أفق الملائكة ويناسبها ويستمد منها . وهذا الرأى يهىء لابن مسكويه أساساً لإثبات النبوة وبيان كيفية الوحى . وهو يقول إن الإنسان يترقى حتى يبلغ الأفق الأعلى الخاص به ، وهنا يتعرض لأحد منزلتين : إما أن يديم النظر فى الموجودات لينال حقائقها ، فيحتدّ نظره ، وتلوح له الأمور الإلهية أوضح من بدائه العقول ؛ وإما أن تأتيه تلك الأمور من غير أن يرتقى إليها . وصاحب المنزلة الأولى هو الفيلسوف الذى يرتقى من قوة الحس إلى قوة التخيل إلى قوة الفكر ، ومن هذه إلى إدراك حقائق الأمور التى فى العقل . وصاحب المنزلة الثانية هو النبى الذى يتلقى فيضاً من أعلى على طريق عكسى ، أى بطريق العقل ، وهذا يؤثر فى القوة الفكرية ، وتؤثر هذه فى المخيلة ، وتؤثر المخيلة فى الحس ، فيرى حقائق الأشياء ومباديها كأنها خارجة عنه ، وكأنما يراها بنظره ويسمعها بأذنه ؛ ولكن لابد أن تلبس تلك الحقائق بصور هيولانية ، كما أن الأمور الهيولانية إذا ارتفعت إلى العقل سلخ عنها صورتها الهيولانية .

وإذا ارتقى من وصل إلى أسفل بالتفلسف ومن تلقى من أعلى بالفيض اتفق رأيهما ، وصدّق أحدهما الآخر بالضرورة ، لاتفاقهما فى تلك الحقائق . وليرجع القارىء إلى كتاب الفوز الأصغر ليرى تفصيل هذه الآراء التى لا تخلو من طرافة ، وليقارنها برأى الفارابى وابن طفيل فى رسالته : حى بن يقظان .

(١) هذا ما يقوله ابن أبى أصيبعة (ج ٢ ص ٢) ، والقفطى (ص ٢٦٩) ، اعتماداً على ما حكاه أبو عبيد الجوزجانى ؛ أما ابن خلكان (ج ١ ص ١٩١) فيقول إنه ولد بقرية خرميثنا أو خرميثن من قرى بخارى .

(٢) يقول ابن خلكان والبيهقى (تاريخ حكماء الإسلام (تتمة صوان الحكمة) مخطوط بدار الكتب المصرية ص ٢٦) والشهرزورى (نزهة الأرواح ص ٢٢٤) والقفطى إنه ولد عام ٣٧٠ هـ ؛ أما ابن أبى أصيبعة فيقول إنه ولد عام ٣٧٥ هـ .

(٣) كان أبوه مشتغلا بالتصرف فى خرميثن أيام نوح بن منصور .

(٤) كان أبوه من الإسماعيلية (بيهقى ص ٢٦ ، شهرزورى ص ٢٢٤) ، وكذلك أخوه ، ولهما نظر فى الفلسفة ؛ وكان أبوه يحضر له المعلمين ، وينزل فى داره أهل العلم والفلسفة كأبى عبد الله الناتلى الذى كان يدعى المتفلسف (بيهقى ص ١٦ ، وشهرزورى ص ١٨٢) .

نضج عقلُ هذا الشاب وجسمُه نضوجا سريعاً مبكِّراً ؛ فدرس الفلسفة والطب فى بخارى ، وكان فى السابعة عشرة من عمره حينما أسعده الحظ بشفاء الأمير نوح بن منصور على يديه[١] ، وحينما أذِن له هـذا الأمير بالدخول فى دار كتبه . ومن ذلك الحين تولى ابن سينا قراءة الكتب بنفسه ، وحلَّ صعبها ، ورغب فى علم الطب ، فانفتح عليه الكثير من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ؛ وكان ذلك كله من غير استعانة بمعلم[٢] . وقد عرف كيف ينتفع بحياة عصره وثقافته .

وظل ابن سينا يجرِّب حظه متعرِّضاً لتقلبات السياسة فى الدول الصغرى لذلك العهد . وكان من الاستقلال وقوة الشخصية بحيث كانت طبيعته تأبى عليه أن يطأطئ رأسه لأمير من الأمراء الذين اتصل بهم ، كما أنه لم يخضع لأستاذ من أساتذته الذين أخذ العلم عنهم . وجعل ابن سينا ينتقل من قصر أمير إلى قصر آخر ، يشتغل بتدبير أمور الدولة حينا ، وبالتعليم وتصنيف الكتب حيناً آخر ، حتى تقلَّد الوزارة لشمس الدولة فى همذان . و بعد أن مات هذا الأمير ، جاء ابنُهُ ، فدفع بفيلسوفنا إلى السجن ، فلبث فيه بضعة شهور[٣] . ثم سار ابن سينا حتى بلغ مجلس علاء الدولة فى أصفهان . ومات وهو فى السابعة والخمسين من العمر عام ١٠٣٧ م[٤] ، فى همذان ، بعد أن فتحها علاء الدولة ؛ ولا يزال قبره معروفا بهذه المدينة إلى اليوم[٥] .

٢ — مجهود ابن سينا :

لا شك أن أكبرَ خطأ وقع فيه مؤرخو الفلسفة الإسلامية اعتقادُهم أن ابن سينا كان أعلى من الفارابى كعباً فى تقرير المذهب الأرسطاليسى الخالص[٦] ؛ ولكن ابن سينا كان

---

(١) هو الأمير أبو القاسم نوح بن منصور بن نوح السامانى المتوفى عام ٣٨٧ هـ ؛ وقد ذكر عنده ابن سينا ، فى مرض أصابه ، فأحضره ، وعالجه ابن سينا ، فبرىء على يديه .

(٢) ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ٣ و ٧ .

(٣) ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ٦

(٤) اتفق ابن خلكان ، والقفطى ، وابن أبى أصيبعة ، على أنه توفى عام ٤٢٨ هـ ؛ وعمره عند الأولين ٥٨ عاما وعند الأخير ٥٣ عاما .

(٥) ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ٩ ، وابن خلكان ج ٣ ص ١٩٨ .

(٦) كثير من آراء ابن سينا موجود عند الفارابى ، أخذه وزاده تفصيلا ؛ وقد جمع ابن سينا =

رجلا من المشتغلين بأمور الحياة الدنيوية والمقبلين على متاعها ، فماله ولمشقة العناية بفلسفة أرسطو من أعماق نفسه ؟ لم يكن يعنى ابن سينا أن يستغرق فى روح مذهب من المذاهب ، بل كان يأخذ ما يلائم ميوله أيّاً أصابه ، مؤثِراً الشروحَ السطحية التى وضعها ثامسطيوس (Themistius) لمذهب أرسطو ؛ ولهذا صار ابنُ سينا فيلسوفَ الشرق العظيم الذى تلتقى فى تآليفه جميعُ المذاهب ، وكان أسبق كتّاب المختصرات الجامعة فى العالم .

وقد عرف ابن سينا كيف يجمع مادة بحثه التى اقتبسها من كل صوب ، جمعاً تتجلى فيه المهارة ؛ كما عرف كيف يعرضها فى صورة سهلة الفهم ، وإن لم يسلم فى هذا من تدقيق متكلَّف .

وكان يستثمر كل دقيقة من حياته استثماراً تاما ؛ ففى أثناء النهار كان يوجِّه همّه إلى العناية بشؤون الدولة ، أو كان يشتغل بالتدريس ؛ وكان يخصِّص بعض ليله للاستمتاع بمحافل الصداقة والأنس واجتناء لذات الهوى [١] ؛ وكم شهدَتْهُ الليالى عاكفاً على التأليف ، قلمُه فى يده ، وقدحُ الشراب إلى جانبه [٢] ، مخافة أن يغلبه النوم [٣] .

وكان هذا المجهود يختلف فى اتجاهه تبعاً لاختلاف الأزمان والأحوال ؛ فإذا كان فى قصر الأمير ، وأصاب فراغا كافيا ، ووجد الكتب فى متناول يده ، رأيته مشتغلا بتأليف كتاب « القانون » فى الطب ، أو بكتابة موسوعته الكبيرة فى الفلسفة ، [كتاب الشفاء]

= ما انتهى إليه من الفلسفة . وكتاب الشفاء — إذا صح ما يقوله حاجى خليفة — مأخوذ عن كتاب للفارابى يسمى « التعليم الثانى » — (كشف الظنون ج ٣ ص ٩٨ — ٩٩ طبعة ليبتزج ١٨٣٥) ، وقد استعصى على ابن سينا فهم كتاب أرسطو فيما بعد الطبيعة ، مع أنه قرأه أربعين مرة ، حتى أيِسَ من فهمه ، إلى أن أتيح له الاطلاع على كتاب للفارابى فى أغراض أرسطو فى الكتاب ، فانفتح له ما استغلق ، ففرح بذلك وتصدق بشىء كثير على الفقراء . انظر ما تقدم هامش ص ١٣٦ ، ١٤٠

(١) يقول أبو عبيد إنه كان يجتمع طلبة العلم بدار ابن سينا كل ليلة ، ويقرؤون الكتب ؛ حتى إذا فرغوا من القراءة حضر المغنون وهُيىء مجلس الشراب واشتغلوا به .

(٢) يقول ابن سينا على لسان أبى عبيد : « وكنت أرجع الليل إلى دارى ، وأضع السراج بين يدى ، وأشتغل بالقراءة والكتابة ، فمهما غلبنى النوم ، أو شعرت بضعف عدلت إلى شرب قدح من الشراب ، ريثما تعود إلىّ قوتى ، ثم أرجع إلى القراءة » .

(٣) لولا أن المؤلف ، إذ وصف ابن سينا بقوله : فما له ولمشقة العناية بفلسفة أرسطو ، كان يقارن بين الفارابى — وهو فيلسوف بالمعنى اليونانى ، فى حياته الخاصة ، وفى سيرته وتأمله ، وانقطاعه للفلسفة وحدها — وبين ابن سينا ، الذى اضطلع بأعباء الحياة الدنيوية ، وأسرف فى استفراغ القوى الشهوانية ، =

أما فى سفره فكان يكتب المختصرات والرسائل الصغيرة[١] ؛ وكان فى السجن ينظم أشعاراً، أو يقيّد تأمُّلاتٍ دينيةً فى أسلوب لا يخلو من جمال[٢] ؛ بل إن لرسائله الصغيرة فى الحكمة الإشراقية سِحْرَ الشعر وخلابَته[٣] .

وكان ابنُ سينا ، متى طُلب إليه ، يضع العلمَ والمنطقَ والطبَّ فى قالب شعرى[٤] ؛ وهذه طريقة أخذت تشيع بالتدريج منذ القرن العاشر الميلادى (الرابع من الهجرة) .

وإذا أضفنا إلى هذا كله أنه كان يستطيع أن يكتب بالعربية أو بالفارسية ، إذا شاء ، وجدنا فى ابن سينا مثلا للرجل المتدرّب على أشياء كثيرة الآخذ من العلوم بأطراف شتى .

وكانت حياته حافلة بالعمل وباللذات إلى حد الإفراط .

وهو فى النبوغ دون مواطن له ، متقدم عليه بالزمان ، وهو الفردوسى[٥] (٩٤٠ — ١٠٢٠ م) ، شاعر الفرس العظيم ؛ وهو دون البيرونى[٦] فى العبقرية العلمية ؛ ولا يزال لهذين الرجلين شأن كبير إلى يومنا .

غير أن ابن سينا كان مترجماً عن روح عصره ؛ وإلى هذا يرجع تأثيره العظيم ، وشأنه

= مخالفاً سيرة الفلاسفة الأقدمين (بيهق ص ٢٧ — ٢٨ ، وابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ٨ — ٩) لكان كلام المؤلف هذا ردا كافياً على كلامه السابق .

(١) يجد القارئ عند أصحاب التراجم ، ولا سيما ابن أبى أصيبعة ، كتب ابن سينا والظروف التى أحاطت بتأليف كل كتاب منها .

(٢) أنشأ فى سجنه بقلعة فردجان قصيدته :

دخولى باليقين كما تراه   وكل الشك فى أمر الخروج

(٣) جرى ابن سينا فى رسائله فى الحكمة الإشراقية على أسلوب المجاز والتشبيه ؛ فألبس الحقائق الفلسفية ثوباً شعريا خياليا ، كما فعل فى قصة حى بن يقظان ورسالة الطير وغيرهما ، مما يستحق دراسة خاصة . وقد نشر مهرن (Mehren) هذه الرسائل ؛ وهى تحتاج إلى دراسة جديدة ونشر جديد .

(٤) ألف فى المنطق قصيدة شاملة باسم الرئيس أبى الحسن سهل بن محمد السهلى ؛ وله لطائف فى الشعر الطبى وأشعار كثيرة ، بعضها علمى ، وبعضها فلسفى ، وبعضها فى تجارب الحياة والمواعظ التهذيبية ؛ وأهم قصائده القصيدة العينية التى وصف فيها هبوط النفس ، ومخالطتها للجسم الكثيف ، وعروجها إلى عالمها — (ابن أبى أصيبعة ج٢ ص ١٠ — ١٨) وتجد قصيدته فى النفس وقصيدته فى المنطق ، وهى المسماة « القصيدة المزدوجة » منشورتين مع كتاب منطق المشرقيين — القاهرة ١٣٢٨ هـ — ١٩١٠ م .

(٥) هو أبو القاسم الفردوسى صاحب الشاهنامة (كتاب الملوك) ، وهى شعر تبلغ الستين ألف بيت ؛ ويقول الأستاذ هوار (Huart) إن الفردوسى ولد ، على ما يحتمل ، عام ٣٢٠ هـ وتوفى عام ٤١١ هـ . انظر دائرة المعارف الإسلامية .

(٦) انظر قسم ٩ مما يلى .

فى التاريخ . وهو لم يفعل ما فعله الفارابى من الانسلاخ عن الحياة العامة والاستغراق فى قراءة شراح مذهب أرسطو ؛ بل يمتزج عنده علم اليونان بالحكمة الشرقية ، وكان يقول حسبنا ما كُتب من شروح لمذاهب القدماء ، فقد آن لنا أن ننشئ فلسفة خاصة بنا ؛ يريد بذلك أن يصوِّر النظريات القديمة بصورة جديدة [(١)] .

٣ — العلوم الفلسفية ، المنطق :

ويحاول ابن سينا فى طِبِّه أن يَعْرِض المسائل فى نسق مرتَّب ، ولكنه هنا ليس بالمنطق المدقق فى علمه . وهو يجعل للتجربة ، من الوجهة النظرية على الأقل ، مكاناً عظيما ؛ فيفصّل مثلا فى بيان الشروط التى لا يمكن بدونها القطع بتأثير دواء من الأدوية ، ولكن المبادئ الفلسفية التى يشتمل عليها الطب ، يجب أن يستعيرها من الفلسفه .

والفلسفة على الحقيقة تنقسم إلى المنطق [(٢)] والطبيعة والإلٰهيات ، والفلسفة بالإجمال تشمل علمَ الموجود بما هو موجود ، وتشمل علمَ المبادئ التى تقوم عليها العلومُ الجزئية [(٣)] . وبالفلسفة تبلغ النفس المتفلسفة أكبرَ كمال تتسع لبلوغه الطاقةُ الإنسانية .

والوجود إما عقلى مفارق ، وهو موضوع ما بعد الطبيعة ؛ وإما مادى محسوس ، وهو موضوع الطبيعة ؛ وإما ذهنى متصوَّر ، وهو موضوع المنطق . وموضوعُ الطبيعة لا يوجد ،

---

(١) تجد شيئا من هذا المعنى فى مقدمة ابن سينا لكتابة « منطق المشرقيين » ، ط . القاهرة .

(٢) يقول ابن سينا إن المنطق آلة لتحصيل العلوم « لأنه يكون علما منبِّها على الأصول التى يحتاج إليها كل من يقتنص المجهول من المعلوم » (منطق المشرقيين ص ٥) . على أن فى تقسيم المؤلف هذا إغفالا للعلم الرياضى ، وهو أحد فروع الفلسفة النظرية عند ابن سينا (نفس المصدر ص ٦ و ٧) ، والمؤلف يعدل عن هذا التقسيم فيما بعد ، فى مقاله عن ابن سينا فى دائرة المعارف الإسلامية ، فيجعل تقسيم الفلسفة على نحو ما نلاحظ .

(٣) يقول ابن سينا إن لكل علم مبادئ ، هى مقدمات تُبَرْهِنُه ولا تبرهن فيه ؛ وليس على واحد من أصحاب العلوم الجزئية أن يثبت مبادئ علمه ؛ « بل بيان مبادئ العلوم الجزئية على صاحب العلم الكلى ، وهو العلم الإلٰهى ، والعلم الناظر فيما بعد الطبيعة ، وموضوعه الموجود والمطلق ، والمطلوب فيه المبادئ العامة واللواحق العامة » . وعنده أن العلم الجزئى يبحث فى حال بعض الموجودات ، بخلاف العلم الإلٰهى ، فهو يبحث فى الوجود المطلق ، « وينتهى فى التفصيل إلى حيث تبتدئ منه سائر العلوم » . والفلسفة الأولى ، عند ابن سينا ، تبحث فى الموجود المطلق ؛ فالفلسفة الأولى ، والعلم الكلى ، والإلٰهى ، وعلم ما بعدالطبيعة كلها شىء واحد ، هو علم مبادئ العلوم الجزئية — كتاب النجاة ص ١٠٩ و ١١٤ و ٣٢٢ .

ولا يمكن أن يُتصوَّر وجودُه ، بريئاً عن المادة[١] ؛ أما موضوع ما بعد الطبيعة فلا تخالطه المادة أصلا[٢] . وموضوع المنطق مُنْتَزَعٌ من المادة بطريق التجريد[٣] ؛ وهو يشبه موضوع الرياضة من بعض الوجوه ، لأن موضوع الرياضة قد يكون مأخوذا من المادة بطريق التجريد[٤] ؛ ولكن يمكن على الدوام تصويرُه وتركيبُه من مادة ، على حين أن موضوع المنطق لا وجود له إلا فى الذهن ، كمعنى الوحدة ، والكثرة ، والعموم ، والخصوص والوجوب ، والإمكان ، ونحوها ؛ فيكون المنطق علماً لمعانٍ ، هى بمثابة الصُوَر التى تحدّد الفكر .

ومنطق ابن سينا يتفق فى التفاصيل مع منطق الفارابى ؛ وربما كنا نستطيع أن نرى هذا الاتفاق أقوى ظهورا ، لو أن تصانيف الفارابى المنطقية حُفظت ووصلت إلينا بتمامها . وابن سينا كثيرا ما يؤكد نقصَ العقل الإنسانى ؛ وهذا النقص يجعله فى حاجة إلى القوانين المنطقية ، وكما أن صاحب الفراسة يستنبط من ملامح الشخص الظاهرة أخلاقه النفسية الداخلية فكذلك يتوصل صاحب المنطق من المقدمات المعلومة إلى المجهول[٥] . وما أسهل أن تتطرق لهذا الاستنباط أخطاء التخيّل والحس ؛ فلا بد من مجاهدة الحس للترقى بالتخيل إلى مرتبة المعرفة العقلية الخالصة ، التى نستطيع بها الوصول إلى الحقائق اليقينية المطلقة . وكما أن البدوى لا يحتاج إلى تعلم النحو ، فكذلك لا يستغنى عن المنطق إلا رجلٌ مُؤَيَّدٌ بإلهام إلهى[٦] .

وكذلك يتناول ابن سينا مسألة الكليات على طريقة شبيهة بطريقة الفارابى[٧] ،

(١) منطق المشرقيين ص ٦ .

(٢) حتى ولا فى التصور العقلى كذات الله والملائكة — نفس المصدر ص ٦ .

(٣) هو أمور قد تخالط المادة ، وقد لا تخالطها كالوحدة ، والكثرة ، والكلى ، والجزئى . نفس المصدر ص ٧ .

(٤) موضوعها مخالط للمادة ، وقد يتصوره الذهن بلا مادة معينة ، كالمثلث والمربع ، فكل مادة تصلح لمخالطتها . نفس المصدر ص ٦ .

(٥) يرمز ابن سينا فى قصة حى بن يقظان لعلم المنطق بعلم الفراسة ، والفراسة معرفة الخفى بتوسط أمور ظاهرة ؛ والمنطق يتوصل به من مقدمات ظاهرة إلى نتائج ومطلوبات خفية . (حى بن يقظان طبعة ليدن ص ٣) .

(٦) النجاة ص ٦ ، ورأى ابن سينا فى أمر النحو والمنطق هو رأى الفارابى المتقدم .

(٧) النجاة ص ٣٥٨ — ٣٦١ .

فيذهب إلى أن للأشياء، قبل تكثرها، وجوداً في علم الله وفي عقول الملائكة (عقول الأفلاك)؛ وهذا الوجود تَعرِض له الكثرةُ، إذا اتخذ الصورة المادية؛ ثم يرتقي أخيراً، وتزول عنه العوارض المشخصة، حتى يصير معنى كليًّا في العقل الإنساني؛ وكما أن أرسطو فرّق بين جوهر أول (الجزئي)، وجوهر ثانٍ (هو الكلي المعقول)، نجد ابن سينا يفرق بين معنى (intentio) أول ومعنى ثان؛ والأول يتعلق بالجزئيات، والثاني يتعلق بالمعاني العقلية.

٤ — الإلهيات والطبيعة:

أما في الطبيعة والإلهيات فابن سينا يفارق الفارابي، وتظهر هذه المفارقة أكبر ما تكون فيما ذهب إليه ابن سينا، من أن المادة لا تصدر عن الله[١]؛ وبذلك جعل المعقولات في مكان أعلى من كل ما هو مادي، فرفع بهذا من شأن النفس من حيث هي وسيطة بين عالم العقول وعالم الأجسام[٢].

ونحن نستطيع من التأمل في معنى الواجب والممكن أن نصل إلى أن هناك موجوداً واجبَ الوجود. ويرى ابن سينا أننا لا ينبغي أن نلتمس البرهان على اثبات الباري، مستدلين عليه بشيء من مخلوقاته؛ بل ينبغي أن نستنبط من إمكان ما هو موجودٌ وما يجوز في العقل وجودُه، موجوداً أولَ، واجبَ الوجود، ووجودُه عين ماهيته[٣].

---

(١) يقول ابن سينا إن الواجب برىء عن الجسم، وعن كل ما هو بالقوة؛ وهو واحد من كل وجه، فلا يصدر عنه كثير، لا بالعدد، ولا بالانقسام إلى مادة وصورة، وإلا اختلفت الجهات في ذاته؛ وإذن فأول الموجودات عنه واحد بالعدد والذات؛ وهو عقل محض. ولا يمكن أن يكون أول صادر عنه صورة مادية، وإلا كان ما بعدها من الصور موجوداً بتوسطها، في حين أن المادة قابلة فقط. ولما كانت العقول والنفوس جواهر مفارقة استحال أن يكون وجودها عن الأول بتوسط شيء غير مفارق؛ فالمادة في المرتبة الدنيا بعد النفس (نجاة ص ٤٤٨ — ٤٥٥).

(٢) يستدرك البارون كارا دى ڤو، عند كلامه عن الفارابي في دائرة المعارف الإسلامية، على هذا الرأي الذي يراه المؤلف، لأنه يوهم أن الفارابي قال بصدور المادة عن الله. ويستند البارون إلى كتاب الفارابي في مبادىء الموجودات موجود بالعبرية (ترجمة موسى بن تبّون)، بيّن فيه مراتب الموجودات على طريقة مذهب الصدور، مما يتفق مع ما يقوله ابن سينا تمام الاتفاق.

(٣) يشير هنا بالجملة إلى الفرق بين المتكلمين والفلاسفة في إثبات واجب الوجود: فالأولون يستندون إلى الحدوث (نجاة ص ٣٤٧) مستدلّين على الخالق بمخلوقاته، والآخرون يستندون إلى الإمكان، فيستدلون على الواجب بإمكان الممكنات. وابن سينا يحلل معنى الفعل والإيجاد إلى: عدم، ووجود بعدم العدم، ووجود، ويبرهن على أن تعلق المفعول بفاعله يكون من جهة وجوده بغيره، أعني الإمكان، لا من =

وكل ما تحت كرة القمر فهو ممكن ، بل الأفلاك أيضاً ممكنة من حيث هي ؛ وإنما تُعتبر واجبةَ الوجود بسبب واجبِ وجودِ غيرِها ، مُنزَّهٍ عن الكثرة والتغيُّر .

وواجب الوجود واحدٌ لا كثرة في ذاته بوجه ، ولا يمكن أن تصدر عنه كثرةٌ ؛ هذا الواجب الأول هو إله ابن سينا . ويجوز أن تُضاف إليه صفاتٌ كثيرة ، كالقول بأنه عقل ونحو ذلك ؛ غير أنه لا يوصف بها إلا على سبيل السلْب أو الإضافة ، حتى لا تتعارض مع وحدة الذات(١) .

فالواحد الأول لا يصدر عنه إلا واحدٌ ، هو العقل الأول . والكثرة إنما تبدأ في هذا العقل ، فبِتعَقُّله لعلّته يصدر عنه ثالثٌ ، هو عقلٌ يدبّر الفلك الأقصى ؛ وبتعقُّله لذاته تصدر عنه نفس ، يفعل عقلُ الفلك فعلَه بتوسُّطها ؛ ثم إن العقل الأول ، من حيث هو ممكن الوجود ، يصدر عنه جرم الفلك الأقصى . ويستمر الصدور على هذا النحو : فمن كل عقل تصدر ثلاثة أشياء : عقل ، ونفس ، وجسم . ولما كان العقل لا يمكن له تحريكُ الجسم بغير واسطة ، فلا بد له من نفس يؤثِّر بتوسُّطها(٢) . وأخيراً يأتي العقل الفعّال ؛ وعنه تصدر مادةُ الأشياء الأرضية ، والصورُ الجسمية ، والنفوسُ الإنسانية ؛ وهو يدبر هذه كلَّها(٣) .

وهذا الصدور أزلي ، لا يجوز تصوُّره على غير ذلك ؛ ومحله الهيولى ، والهيولى مجرد إمكانٍ

= جهة الحدوث . (إشارات طبعة ليدن ص ١٤٨ — ١٤٩) . ويقول (نفس المصدر ص ١٤٦) ، بعد إثبات الواجب على أساس أن العالم ممكن ، يحتاج إلى علة تخرجه للوجود ، لأن وجوده ليس من ذاته : « تأمّلْ كيف لم يَحْتَجْ بياننا لثبوت الأول ... إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلا عليه ؛ لكن هذا الباب أوثق وأشرف ، أي إذا اعتبرنا حال الوجود ، فشهد به الوجودُ من حيث هو وجود ؛ وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود ؛ وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الالهي : « سنُريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم » ، أقول : هذا حكم لقوم ؛ ثم يقول : « أوَلَمْ يَكْفِ بربك أنه على كل شيء شهيدٌ » ، أقول : إن هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه » .

(١) صفات الواجب وأدلتها في النجاة ص ٣٦٩ — ٣٨٣ ، ٣٩٨ — ٤١١ ، والإشارات ١٤٤ — ١٤٧ .

(٢) انظر رسالة في معنى الزيارة ، حيث يقول ابن سينا إن المبدأ الأول يؤثر في العقول ، وهذه تؤثر في النفوس ، والنفوس تؤثر في الأجرام السماوية ، وهذه تؤثر في فيما تحت فلك القمر — (طبعة ليدن ص ٤٦) .

(٣) تجد هذا مفصلا في النجاة ص ٤٤٧ — ٤٥٥ .

أزلى لجميع الموجودات[1]. والعقل لا يؤثر فى الهيولى ؛ فهى الحدّ الذى يقف عنده فعلُ العقل ، وهى مبدأ التكثّر فى الجزئيات كلها .

على أنه لم يكن بدٌّ من أن يستشنع المسلمون الأتقياء هذه الآراء ؛ نعم ، كان متكلمو المعتزلة يقولون إن الله لا يقدر على فعل الشر ، ولا على فعل شىء يخالف الحكمة[2] ؛ ولكنا هنا نرى الفلسفة تقرر أنه لا يقدر إلا على فعل ما هو ممكن فى ذاته ، لا على ما هو ممكن بالإطلاق[3] ، كما تقرر أنه لا يصدر عنه مباشرة إلا العقلُ الأول .

أما فيما عدا هذا فنجد ابن سينا لا يألو جهدا فى التوفيق بين فلسفته و بين عقيدة جمهور المسلمين ، وهم أهل السنة والجماعة ؛ فيقول إن كل ما هو موجود ، خيراً كان أم شراً ، فهو موجود بقَدَر الله[4] . ولكن الله لا يرضى إلا الخيرَ ؛ والشر إنما هو عدم الشىء[5] ؛ وإن صدر عن الله فهو بالعرَض[6] . ولو أن الله لم يوجد هذا العالم لما يلازمه من الشر ضرورة لكان ذلك أعظم شراً[7] .

ولا يمكن أن يكون العالم أحسنَ ولا أبدع مما هو عليه بالفعل[8] ؛ والعناية الإلهية السارية بتوسّط نفوس الأفلاك تتجلى فى نظام العالم البديع . والله والعقول المفارقة لا تعلم

---

(١) إشارات ص ١٥١ .

(٢) أنظر مذاهب المتكلمين فيما تقدم من هذا الكتاب ص ٧٧ .

(٣) عند علماء الإسلام أن الله لا تتعلق قدرته بالمحال ولا بالمتناقض ، وهو رأى صحيح . ولعل المؤلف يقصد أن قدرة الله لا تفعل إلا المقدور ، كما يمكن أن يؤخذ ذلك من كتاب الإشارات ص ١٥١ .

(٤) لابن سينا رسالة فى القدر ينزع فيها منزع أهل السنة فيقول إن الله علم وقدر الأشياء على ما هى عليه قبل خلقها ، ويقول : لو جعلنا للعقل سلطاناً فى مسألة القدر ، وجعلناه حَكَماً لجعلنا الجناب الأقدس عرضة لعذل وعذر ، فكان إنشاؤه ما أنشأ لغرض أجاب داعيَهُ وبسبب أقام عزمه فقام ؟ كلا ! لا يُسأل عما يَفعل ، يعلم ذلك الراسخون فى العلم — (طبعة ليدن ص ٥ ، ٦) .

(٥) نجاة ص ٤٦٧ .

(٦) نجاة ص ٤٧٤ .

(٧) نجاة ص ٤٧١ .

(٨) من الموجودات ما هو خير محض مبرأ من الشر ، كالأمور العقلية والسماوية ؛ وبقى نمطٌ من الوجود ، هو هذا الأرضى ؛ والخير فيه غالب على الشر ، والشر فيه لأجل الخير ، وينبغى ألا يترك خيرٌ كثير لتفادى شر قليل ، وعدم وجود العالم أعظم شراً من وجوده كما هو . وتجد فى النجاة فصلا فى العناية الإلهية وبيان دخول الشر فى القضاء الإلهى ص ٤٦٦ — ٤٧٧ . وآراء ابن سينا هنا تتصل بآراء من تقدمه من فلاسفة اليونان ، وهى فيما يتعلق بالحكم على هذا العالم تشبه آراء ليبنتز شبها تاما (راجع كتابه المسمى Studien zur Theodizee — وهذه نقطة طريفة تحتاج إلى دراسة .

إلا الكليّات ، فلا تُعنى بالجزئيات[(١)] . ولكن لما كانت نفوس الأفلاك تقدر على إدراك الجزئيات[(٢)] ، ولما كان العقل يؤثر فى الجسم بتوسط تلك النفوس ، فإن فى هذا مسوّغا القول بالعناية بالجزئيات ، وبأشخاص الإنسان ؛ وهو يمكّننا من تعليل الوحى وما إليه .

ويظهر أنه ليس بمستحيل ، عند ابن سينا ، أن يُوجَد جوهرٌ من عدم ، أو أن ينعدم بعد الوجود ، وذلك خلافا للقول بالحركة المتصلة ، أو بخروج الأشياء على التدريج من الإمكان إلى الوجود . وكلام ابن سينا فى العلاقة بين أصناف الموجودات من العقل والجسم ، والصورة والمادة ، والجوهر والعرض ، يغلب عليه الغموض فى الجملة . وأيًّا ما كان فللخوارق مكانٌ فى فلسفة ابن سينا[(٣)] ؛ وهو يذهب إلى أن فى الانفعالات النفسية القوية التى تسبب حرارة شديدة ، على نحو مفاجئ ، مثلا للآثار الخارقة التى تحدث عن النفس الكلّية ، وإن كانت هذه النفس تجرى فى المادة على قانون طبيعى[(٤)] .

ومع قول ابن سينا بمثل هـذه الاستعدادات فى النفس ، فقلما انتفع بها فى بحثه أو بنى عليها فلسفته . وهو يحارب التنجيم والكيمياء بحجج العقل الخالصة . على أنه لم يكد يموت حتى نُسبت إليه أشعارٌ فى التنجيم[(٥)] وصوّرته بعضُ القصص التركية الشعبية بصورة ساحر ،

---

(١) عند ابن سينا أن تعقّل الواجب لأشخاص الجزئيات ، مع ما يعرض لها من كون وفساد ، يقتضى تغير ذاته ، « بل واجب الوجود يعقل كل شىء على نحو كلّى ؛ ومع ذلك فلا يعزب عنه شىء شخصى ، فلا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض » . وكيفية ذلك أنه يعقل ذاته ، ويعقل أوائل الموجودات ، وكل ما يتولد عنها ؛ فإدراكه للجزئيات هو بإدراك أسبابها وأنواعها ، على نحو ما يستطيع العالم بحركات السموات أن ينبئ بكسوف معين لإحاطته بأسبابه .

(٢) نجاة ص ٤٩٣ وأشارات ص ٢١٠ .

(٣) خصص ابن سينا النمط العاشر من إشاراته لأسرار الآيات ؛ فإذا بلغنا أن عارفاً أمسك عن القوت مدة غير معتادة أو طاق بقوته فعلا ، يخرج عن وُسْع مثله ، أو حدّث عن غيب ، فينبغى أن نصدق ذلك ؛ ولكن ابن سينا يعلّل هذه الأمور الخارقة لمستقر العادة تعليلا يرجع فيه إلى اعتبار أمور الطبيعة : ففى الإمساك عن الطعام مثلا يعتمد على ما بين الجسم والنفس من علاقة ؛ فأحوال النفس تؤثّر فى قوى البدن والعكس ، كما أن الشهوة تسقط عند الخائف ؛ وقوى بدن العارف تنجذب وراء نفسه المتوجهة بالكلّية إلى العالم القدسى ، فتتعطل الأفعال الطبيعية المنسوبة إلى النفس النباتية ؛ وينتهى ابن سينا إلى أن إمساك العارف عن الطعام غير مضاد لمذهب الطبيعة . وليرجع القارئ إلى استقصاء الخوارق وتعليلها فى الإشارات ص ٢٠٧ — ٢٢٢ .

(٤) نفس المصدر .

(٥) ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ١٦ .

وربما كان يحلّ محلّ صوفى قديم كان فى تلك القصص .

وأكبر دعامة يقوم عليها ابن سينا فى الطبيعة هى افتراض أن الجسم لا يمكن أن يكون فاعلا ؛ والفاعل هو دائما قوةٌ أو صورةٌ أو نفسٌ أو العقل بتوسّط النفس . وعنده أن فى العالم الطبيعى قوى متدرّجة لا حصر لها ؛ وأهم مراتبها من أدناها إلى أعلاها هى : قوى الطبيعة ، والنبات ، والحيوان ، والنفوس الإنسانية ، والنفوس الكلّية .

٥ — الإنسان والنفس الإنسانية :

وجّه الفارابى كل همه إلى العقل الخالص ، وقد آثر التأمل لذاته ؛ أما ابن سينا فعنايتهُ موجّهة دائما إلى النفس . وكما أنه فى طبّه وضع الجسمَ نصب عينه ، فإنه فى فلسفته جعل النفس فى هذا المكان ؛ بل هو يسمّى موسوعتَه الفلسفية الشفاء (أى شفاء النفس) ؛ فعلم النفس هو محور فلسفته .

ومذهب ابن سينا فى الإنسان إثنينىّ [أى أن الإنسان مركب من جسد ونفس] ؛ وليس بين الجسد والنفس اتصالٌ فى الجوهر . وكما أن الأجسام كلّها توجد من امتزاج العناصر بفعل الكواكب ، فالجسم الإنساني ينشأ من أحسن الأمزجة العنصرية اعتدالا ؛ وإذَنْ فمن الممكن أن تنشأ الأجسام نشوءاً طبيعيا ؛ ويمكن أيضا وجودُ نوع الإنسان وفناؤه على هذا النحو الطبيعى (١) . ولكن النفس لا تنشأ من امتزاج العناصر ، وهى ليست صورة لازمة للجسد ، بل هى عارضة له . ولكل جسد نفسٌ خاصةٌ لا تصلح إلا له ؛ وهى تفيض عليه من واهب الصور ، وهو العقل الفعّال . وكل نفس من أول أمرها جوهرٌ جزئى مستقل بذاته ، ولا تزال جزئيتها واستقلالها يتزايدان مدة بقائها فى الجسد .

على أن هذا لا يتفق بوجه مع القول بأن المادة أصل التكثّر فى الجزئيات ؛ ولكن

---

(١) يقول ابن سينا إن جميع العناصر الأربعة بطبقاتها طوع الأجرام الفلكية ؛ والكائنات الفاسدات تتولد من تأثير تلك وطاعة هذه . وإذا امتزجت العناصر امتزاجا أكثر اعتدالا نشأ عنها بسبب القوى الفلكية نبات ، وإذا زاد اعتدال المزاج استعد لقبول النفس الحيوانية بعد أن يستوفى درجة النفس النباتية ، حتى إذا أمعن فى الاعتدال قبل النفس الإنسانية . على أن قوى النفس ليست ناشئة عن امتزاج العناصر ، بل هى مستفادة من خارج . النجاة ص ٢٤٩ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، وكتاب النفس طبعة فاندك ص ٢٨ — ٣٠ .

فليسوفنا يُكبر النفس ، ويُعجب بها إعجاب الأب بابن له صغير نابغ . وليس ابن سينا سهل التصديق لما يُلقى إليه ، وهو كثيراً ما يحذِّرنا من أن نتسرع فى قبول أسرار من عجائب أحوال النفس وخوارقها[١] ؛ ولكنه يقص علينا الكثير من قوى النفس العجيبة المختلفة ؛ ومما يمكن أن يصدر عنها من آثار ، وهى تسلك طرق الحياة الملتوية المتشعبة وتتجاوز مهاوىَ اللاوجود وتجتاز مراتب الموجودات المتفاوتة .

والقوى النظرية أفضل قوى النفس . والحواس الظاهرة والباطنة تنقل إلى النفس الناطقة معرفةَ هذا العالم . وابن سينا يفصّل بنوع خاص فى نظرية الحواس الباطنة ، أو قوى التخيّل المتوسطة بين الحس والعقل والتى مركزها الدماغ .

جرى الفلاسفة المتطببون على القول بوجود ثلاث حواس باطنة ، أو ثلاث مراحل لعملية التخيّل :

١ — جَمع الإدراكات الحسية الجزئية بجملتها وجَعْلها صورة كلّية ، وذلك فى مُقدَّم الدماغ [الحس المشترك] .

٢ — التصرّف فى هذه الصور التى فى الحس المشترك وتحويرها بمعونة الصور الموجودة قبلها ، أعنى حدوث الإدراك على الحقيقة ؛ وذلك فى التجويف الأوسط من الدماغ .

٣ — حفظ الصور المدركة ، فى الحافظة ؛ ومركزها مؤخَّرُ الدماغ .

أمّا ابن سينا فهو يذهب فى التحليل إلى أبعد من هؤلاء الفلاسفة : ففى التجويف المقدَّم من الدماغ نجده يفرّق بين الحس المشترك ، وبين حافظة هى خزانة للصور التى فى الحس المشترك[٢] ؛ ثم هو يذهب إلى أن الإدراك ، الذى هو وظيفة التجويف الأوسط من الدماغ[٣] ، يحدث بعضه دون شعور ، وذلك بتأثير الحياة الحسّية النزوعية ، كما هو الحال فى الحيوان ، وبعضه يحدث عن شعور بفعل العقل . وفى الحالة الأولى يظل الإدراك متصلا بالجزئى ، فالشاة تدرك

---

(١) ارجع إلى النمط العاشر من الإشارات حيث يعلل ابن سينا الخوارق تعليلا يجعلها جارية على قانون الطبيعة .

(٢) يسمى الحس المشترك فنطاسيا (نجاة ص ٢٦٥) ، ويسميه المتصوِّرة (نفس المصدر ص ٥٢) ، وهى التى تقبل جميع الصور الحسية التى تأتى بها الحواس ؛ ويسمى الحافظة الخيال أو المصوِّرة ، وهى تحفظ ما يقبله الحس المشترك — نجاة ص ٢٦٦ .

(٣) تسمى هذه القوة عند الإنسان بالمفكرة وعند الحيوان بالمتخيلة .

عداوة الذئب[١] ؛ أما في الحالة الثانية فتتسع دائرة الإدراك ، حتى يصير كليا . وتأتى بعد ذلك قوةٌ خامسة مقرُّها التجويف المؤخَّر من الدماغ ، وهى القوة الحافظة المتصورة ، أو خزانة الصور التى تتكون من القوة الوهمية الحسّية والإدراك العقلى[٢] .

وعلى هذا فعند ابن سينا خمسُ حواس باطنة تقابل الخمسَ الظاهرة[٣] ؛ غير أن هذه الحواس الباطنة تختلف تمام الاختلاف عن نظائرها عند إخوان الصفا (انظر ب ٣ ف ٢ ق ٨) .

وهنا يعرض سؤال لا يجيب عليه ابن سينا وهو : هل يمكن فصلُ التذكر واعتباره قوة مستقلة عن الحفظ[٤] ؟ .

٦ — العقل :

والعقل هو أعلى قوى النفس النظرية . وفى الإنسان عقلٌ عملى ، وفعله يُظهر التعدُّدَ فى الطبيعة الإنسانية ظهورا اعتباريا غير مباشر[٥] ؛ غير أن وحدة العقل تتجلى مباشرة فى شعورنا بأنفسنا ، أو إدراكنا لذاتنا إدراكا خالصا .

والعقل لا يترك قوى النفس الدنيا فى مكانها ، بل هو يرتقى بها ، وذلك بتجريد الإحساس من العوارض المشخِّصة وبانتزاع صورة كلّية من الصور المتخيَّلة .

والعقل يكون فى أول الأمر عقلا بالقوة ؛ ثم يصير عقلا بالفعل ، وذلك بما يصل إليه من إحساسات تؤديها إليه الحواس الظاهرة والباطنة ؛ فالعقل يخرج بالاستعمال من القوة إلى الفعل ، وهذا يحدث بواسطة الإدراك ، ولكن بهدًى وإنارة من فوق ، من واهب الصور ، وهو العقل الفعال الذى يُفيض الصورَ على العقل الإنسانى[٦] .

(١) يسمى هذه القوة بالوهمية ، وهى فى نهاية التجويف الأوسط ، وتدرك المعانى غير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية ، كعداوة الذئب ومحبة الطفل (نجاة ص ٢٦٦) .

(٢) ينطبق هذا التقسيم على ما فى كتاب النجاة انطباقا تاما ، ولعله الرأى الأخير لابن سينا ، وفى كتاب النفس أربع حواس باطنة لا تخلو من اضطراب ص ٥١ — ٥٣ .

(٣) للحواس الظاهرة فى الحيوان الناطق من حيث المنفعة ترتيب يخالف ترتيبها فى الحيوان غير الناطق — كتاب النفس ص ٣٦ — ٣٨ .

(٤) يسمى ابن سينا القوة الخامسة التى فى مؤخر الدماغ القوة الحافظة الذاكرة — نجاة ص ٢٦٦ ونفس ص ٥٢ .

(٥) لهذا العقل اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية ، واعتبار آخر بالقياس إلى القوة المتوهمة ، وثالث بالقياس إلى ذاته — نجاة ص ٢٦٧ .

(٦) نجاة ص ٢٦٩ — ٢٧٢ .

غير أن نفس الإنسان ليس فيها حافظة تحفظ المعانى العقلية المجردة ، لأن الذاكرة لا بدّ أن ترتكز أبداً على موضوع محسوس . فإذا أدركت النفسُ الناطقة شيئاً فإن هذا الإدراك يفيض عليها دائماً من العقل الفعال . والنفوس الناطقة لا تتمايز بموضوع معرفتها ولا بمقدار ما حصلته من معارف ، وإنما يكون تمايزها بمقدار سرعة استعدادها للاتصال بالعقل الفعال ، الذى تتلقى عنه المعرفة[1] .

ثم إن النفس الناطقة ، التى تعرف ما تحتها بفضل علوّها عليه ، وتعرف ما فوقها بشروق نور العقل الكلى ، هى الإنسان على الحقيقة ؛ وهى حادثة عن عدم ، ولكنها جوهر فردىّ بسيط ، لا يطرأ عليه فساد ، ولا يَعْرِض له فناء . وفى هذه النقطة وضوحٌ يمتاز به مذهب الفارابى[2] . ومنذ عهد ابن سينا صار المذهب القائل بخلود النفوس الإنسانية الجزئية الحادثة يُعرف فى الشرق بأنه مذهب أرسطو ، وصار المذهب المقابل له يعرف بأنه مذهب أفلاطون[3] . ولهذا كانت فلسفة ابن سينا أكثر من غيرها اتفاقا مع الدين .

وللنفس من البدن الذى تحل فيه ومن العالم المحسوس بجملته مدرسةٌ تتكوّن فيها . وبعد الموت الجسمى ، وهو بطلان نهائى أبدى للبدن[4] ، تبقى النفس على اتصال قوى أو ضعيف بالعقل الكلى . وسعادةُ النفس الخيِّرة العارفة هى فى اتحادها بالعقل الفعّال (وهو ليس اتحاداً تاما) ؛ أما غيرها من النفوس فحظها الشقاء الأبدى . وكما أن ضعف الجسم يؤدى إلى المرض ، فكذلك يكون العذاب نتيجة لازمة للنفس الشريرة[5] . وعلى هذا النحو

---

(١) للعقل الهيولانى حالات : فإذا كان الاستعداد قوياً لم يحتج فى الاتصال بالعقل الفعال إلى كبير شىء ، ولا إلى تعلم ، بل كأنه يعرف كل شىء من نفسه ؛ وتسمى هذه الحالة من العقل الهيولانى عقلا قدسياً ، ولا يشترك فيه جميع الناس . والحدس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط ؛ والذكاء قوة الحدس ، والحدس يتفاوت كمّاً وكيفاً . ومن الناس من يكون صافى النفس شديد الاتصال بالمبادىء العقلية ، بحيث يشتعل حدساً ، أى قبولا لإلهام العقل الفعال ، وترتسم فيه الصور التى فى العقل الفعال دفعة أو قريباً من دفعة — كتاب النجاة ص ٢٧٢ ، ٢٧٣ .

(٢) كتاب النفس ٧٤ — ٧٧ . وهنا يبين ابن سينا بقاء النفوس بعد الموت متعلقة بالعقل الفعال ، بل هو يقول إنها تتحد به ؛ على أننا نستطيع أن نفهم من كتاب المدينة الفاضلة للفارابى (ص ٦٥) ، بطريقة لا تحتمل الشك ، أنه يعتقد بخلود النفوس الجزئية ؛ ولعل مذهب الفارابى أوضح من مذهب ابن سينا .

(٣) انظر مثلا التهافت للغزالى طبعة بيروت ص ٣٣ — ٣٤ .

(٤) رسالة فى دفع الغم من الموت طبعة ليدن ص ٥٠ .

(٥) نفس المصدر ص ٥١ . وابن سينا يحلل فى هذه الرسالة أسباب الخوف من الموت مبرهناً على أنها ظنون باطلة .

يكون الثوابُ الأخروى متناسباً مع الدرجة التى بلغتها النفسُ من الصحة والمعرفة فى حياتها على هذه الأرض[(١)] . والنفس التى صفا جوهرها من كدر الطبيعـة تتعزّى عن آلام هذه الحياة بما تؤمّله من خلود[(٢)] .

وطبيعى أنه لا يصل إلى الجناب الأسمى إلا القليلون ؛ فليس على ذروة الحقيقة مكانٌ يتّسع للـكثيرين ، ولا يصـل إلى شرعة معرفة الله التى تتدفق متفرّدة فى علوّها المظيم إلا واحدٌ بعد واحد[(٣)] .

٧ — نظرية العقل فى ثوبها الرمزى :

و يجرى ابن سينا فى بيان مذهبه فى العقـل الإنسانى على طريقة الرمز التى كَلِفَ أدباء الفرس المتأخرون ؛ فينتفع بما انتهى إليه من خيال شعرى ، و يفسره . وأول ما يستحق عنايتنا شخصيةُ حىّ بن يقظان الرمزية ؛ وهى تبيّن عروجَ النفس من عالم العناصر ، مجتازة عوالم الطبيعة والنفوس والعقول ، حتى تبلغ عرش الواحد القديم ؛ ويظهر حى بن يقظان لفيلسوفنا شيخاً بَهِيًّا قد أوغل فى السن ، ولـكنه « فى طراءة العِزّ ، لم يَهِنْ منه عَظْمٌ ، ولا تَضَعْضَع له ركنٌ ، وما عليه من المشيب إلا رواء من يشيب[(٤)] » ؛ وهو يتطوّع بهدايته إلى السبيل .

حاول فيلسوفُنا أن يعرف الأرض والسموات بالحواس الظاهرة والباطنة ، وينفتح أمامه طريقان : إلى المغرب طريق المادة والشر ، وإلى المشرق طريق الصور المعقولة التى لا تخالطها المادة أبداً ؛ ويقود حىُّ بن يقظان فيلسوفَنا فى هذا الطريق ، ويَرِدان معاً شِرْعَةَ

---

(١) يبين ابن سينا فى رسالته فى ماهية الصلاة (ليدن ص ٣٤) أن سعادة النفس وثوابها متناسبان مع كمال فعلها فى الدنيا — انظر أيضا رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص ١٠ — ١١ .

(٢) رسالة دفع الغم من الموت ص ٥١ .

(٣) يختم ابن سينا رسالته فى مقامات العارفين بأن يشير إلى قلة عـدد الواصلين إلى الحق فيقول : « جلّ جنابُ الحق عن أن يكون شريعة لـكل وارد ، أو يطلع عليه إلا واحدٌ بعد واحد » — طبعة ليدن ص ٢١ — ٢٢ .

(٤) قصة حى بن يقظان ، طبعة ليدن ص ١ — ٢ .

الحكمة الإلهية ، ينبوع الشباب الدائم [١] ، حيث الحسنُ حجابُ الحسن ، والنورُ حجاب النور [٢] ، حيث السر الأزلى [٣] .

فحىّ بن يقظان هو هادى النفوس الناطقة الإنسانية ، وهو العقل الفعّال ، آخر العقول الفلكية ، وهو الذى يؤثر فى العقل الإنسانى [٤] .

ويستخرج ابن سينا مثل هـذا المعنى من أسطورة ترجع للعصر اليونانى المتأخر أصابها تحويرٌ بعد تحوير ، وهى قصة الأخوين سلامان وأبسال [٥] : أما سلامان فهو عند ابن سينا مثل للنفس الناطقة [وأبسال مثل للعقل النظرى ، وهو درجتها فى العرفان] ، وزوجته (القوة البدنية الأمّارة للشهوة) تقع فى حب أبسال ، [فيأبى عليها (وهذا الإباء هو انجذاب العقل إلى عالمه)] ، فتكيد لإيقاعه بين أحضانها [بالاستعانة بأختها (وهى القوة العملية التى تسمى العقل المطيع للعقل النظرى) وبتلبيسها نفسها بدل أختها (وهـذا هو تسويل النفس الأمّارة)] ؛ ولكن قبل أن تحين الساعة الحاسمة يلوح من السماء برق [هو الخطفة الإلهية التى تسنح فى أثناء الاشتغال بالأمور الفانية ، وهى جذبةٌ من جذبات الحق] ، فيكشف لعين أبسال حقيقة الأمر الذى أوشك أن يقع فيه ، وينتشله من عالم الشهوات الحسية إلى عالم العقل المحض .

وفى رسالة أخرى يشبّه ابن سينا نفس الفيلسوف بطائر يفلت من حبائل الحياة الأرضية

---

(١) يقصد بالشباب الدائم أن العالم العقلى تعمره العقول المفارقة . وهم لا يعتريهم تغير ، ولا تستعجل بهم طبائعهم إلى الشيب والهرم ؛ والولد فيهم ، وإن كان أقدم مدة فهو أسبغ وأشبّ بهجة ؛ وابن سينا يشير بذلك إلى صدور العقول بعضهم عن بعض ، واستحالة وصول أثر الزمان إليهم (حى بن يقظان ص ٢٠) .

(٢) يقول فيلسوفنا : لو همّ أحد أن يتأمل الأول حسر طرفُه ، وكاد يختطف بصره ، لأن شدة حسنه تحجب حسنه ، ونوره يحول دون مشاهدة نوره (حى بن يقظان ص ٢١) .

(٣) يريد أن الأول فوق الوصف ، وفوق الإدراك ، « كله لحسنه وجه ، ولجوده يد » ، لا يُعرف بغير ذاته ، فهو فوق التمثيل والوصف .

(٤) خير للقارئ أن يرجع إلى قصة حى بن يقظان وهى قصة رمزية تبين قوى الإنسان وتقيُّده بمقتضياتها : فالرفقاء قوى الإنسان ، والعقل الفعال شيخ بهى ، والميل إلى مخاطبته استعداد العقل الإنسانى ، والقوة الغضبية أمة فى خلق السباع ، والشهوانية أمة فى خلق البهائم وهكذا .

(٥) تجد هذه القصة مفصلة ، بعد قصتين تشبهانها ، وعليها شرح الطوسى فى آخر « تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات » لابن سينا ، طبعة القسطنطينية ١٢٩٨ هـ .

بعد كدّ شديد، ويطير قاطعا مناطق شتى، حتى يخلصه ملك الموت من آخر أغلاله[١].

تلك حكمة ابن سينا الإشراقية؛ فنفسه تصبو إلى أشياء، وليس فى خزانة طِبّه ما يشفى غليلها، ولا تروى ظمأها حياتُه فى القصور.

٨ — الحكمة المشرقية:

ولا يتعرض فيلسوفنا لبناء المذاهب الأخلاقية والسياسية من ناحيتها النظرية، بل يترك ذلك لعلماء الفقه؛ أما هو فيشعر أنه رجل مُلهم، كأنه ملاك فى مرتبة من هو فوق جميع القيود الإنسانية. وعنده أن أحكام الشريعة، أو الأحكام الوضعية فى الدولة، إنما تجب على العامة. كان محمد (عليه الصلاة والسلام) يرمى إلى إخراج العرب من بداوتهم؛ ولبلوغ هذه الغاية بثّ فيهم الاعتقادَ ببعث الأجساد، وهم ما كانوا ليدركوا معنى السعادة الروحية المحضة، فلم يجد بدًّا من أن يعلّمهم ما يريد من طريق الإخبار بعذاب أو نعيم بدنى ينتظرهم فى الحياة الأخرى[٢]. والزهاد، وإن أعرضوا عن متاع الدنيا وطيباتها إعراضاً تاما، يشبهون هؤلاء العامة المتعلقين بالمحسوس والذين تقوم عبادتهم لله على التمسك برسوم ظاهرية؛ وما ذلك إلا لأن الزهاد إنما يتركون لذات الدنيا مرتقبين ثوابا أخرويا[٣]. وثم قومٌ أعلى مقاما

---

(١) هذه هى رسالة الطير، وهى من طراز حى بن يقظان، تشبّه النفوس بسرب من الطير يستغويها الصيادون، فتقع فى أشراكهم، فتنضم عليها، ولا تزال تحاول الخلاص حتى تخلص رؤوسها وأجنحتها، وتبق أرجلها، فتطير مجتازة العوالم المتتالية حتى تبلغ عرش الملك فتدخل عليه وتشكو حالها، فيريها من لطفه وينفذ إليها من يخلصها من آخر أغلالها، وهو ملك الموت. (هذه الرسالة مطبوعة فى ليدن ضمن مجموعة رسائل الحكمة الإشراقية التى نشرها مهرن (Mehren). وقد كتب الغزالى من وجهة نظره أيضا رسالة أسماها « رسالة الطير » فى نفس المعنى بوجه عام. وبينه وبين ابن سينا مجال للمقارنة.

(٢) هنا تصور خاص لدى بور، لا يعتمد على نصوص صريحة لابن سينا.

(٣) يبين ابن سينا فى مقامات العارفين (ص ١٩٨ — ١٩٩ من الإشارات طبعة ليدن ١٨٩٢) أن الزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها، وأن العابد هو المواظب على العبادات، والعارف هو المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق فى سرّه. وزهد غير العارف معاملةٌ مّا، « كأنه يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة » وزهد العارف « تنزّه عما يشغل سرّه عن الحق، وتكبُّر على كل شىء غير الحق »؛ وعبادة غير العارف [illegible] مّا، كأنه يعمل لأجرة يأخذها فى الآخرة، هى الأجر والثواب »، وعبادة العارف « رياضة [illegible] بحسبه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور إلى جناب الحق، فتصير مسالمة للسرّ الباطن حين ما يستجلى الحق، لا تنازعه؛ فيخلص السر إلى الشروق الساطع، ويصير ذلك ملكة مستقرة، كلما شاء الـ[illegible] اطلع على نور الحق، غيرَ مُزاحم من الهمم، بل مع تشييع منها له، فيكون بكليته منخرطا فى سلك القد[illegible] ».

من العامة ومن الزهاد ، وهم [العارفون الذين] يعبدون الله حق عبادته ، فيحبونه حبا روحيا ، منصرفين إليه بفكرهم ، لا يبتغون بذلك غير ذات الحق ؛ فهم لا يرجون ثوابا ، ولا يخافون عقابا(١) ، ويمتازون على من عداهم بأن أرواحهم قد انطلقت من القيود(٢) .

ولكن هذا سر ينبغى ألا يُذاع للعامة ، والفيلسوف إنما يُفضى به إلى خاصة مريديه(٣) .

٩ — عصر ابن سينا البيرونى :

وقد اجتمع ابن سينا فى أسفاره بكثير من علماء عصره ؛ والظاهر أنه لم تنشأ عن هذا الاجتماع صلاتٌ دائمة . وكما أن ابن سينا لا يشعر بفضل لأحد من المتقدمين إلا للفارابى(٤) ، فهو كذلك لا يعترف بفضل لأحد من أهل زمانه إلا للأمراء الذين أظلوه فى كنفهم . وقد اجتمع بابن مسكويه (أنظر ب ٤ ف ٣) مرات كثيرة وانتقده . وكانت له مراسلة مع البيرونى(٥) ، وهو معاصر له وأعلى منه كعبا فى البحث العلمى ؛ ولكن سرعان ما انقطعت هذه المراسلة(٦) .

---

(١) العارف يريد الحق لذاته ، ويعبده لأنه مستحق للعبادة لا رغبة ولا رهبة ، وإلا كان الحق واسطة ، بل يقول ابن سينا : إن من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثانى فليس موحداً — نفس المصدر المتقدم .

(٢) العارفون قد انطلقوا من قيود الذات ، وتنزهوا حتى عن الزهد ، لأنه شاغل ، وعن العبادة ، لأن تطويع النفس الأمارة عجز . وربما ذهل العارف وغفل عن كل شيء ، فصدر عنه إخلال بالتكاليف الشرعية ، وهو فى حكم من لا يكلَّف — نفس المصدر .

(٣) هذا هو تصوف ابن سينا أو حكمته المشرقية التى يرى جولدزيهر (الفلسفة الإسلامية Kultur der Gegenwart, I, 5. S. 50) أنها تعارض فلسفته ، ويرى شيدر (Die Antike, Bd. 4 (1928) S. 261) أن ابن سينا قد كونها بالعقل البارد .

(٤) ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ٣ .

(٥) هو الأستاذ أبو الريحان محمد بن أحمد البيرونى (٣٦٢ — ٤٤٠ هـ) ، عالم جليل سافر إلى الهند ودرس لغة أهلها وثقافتهم ؛ ودون دراسته فى كتابه : تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة ، وهو من أمهات الكتب التى يرجع إليها فى علوم الهند . والبيرونى باحث علمى نزيه ، وهو يبين فى مقدمة كتابه مزال أقدام الكتاب ، ومحاولة التعصب دون تقريرهم للحق . ويدل كتابه عن الهند وكتابه « الآثار الباقية عن القرون الخالية » على سعة فى العلم وإلمام بلغات الأمم وتاريخها وثقافتها . وقد أفاد اللغة العربية إذ مرنها على التعبير على دقائق التفكير الهندى ... كان عالماً يسافر إلى الهند ويقضى فيها أربعين عاماً ويدرس لغة أهلها ليتمكن من دراسة علومهم ، ... نادرة فى تاريخ الشرق ، إذا عرفنا أن فلاسفة الإسلام أنفسهم لم يقرءوا الفلسفة بلغة أهلها — تراجع مقدمة سخاو لكتاب الهند لأجل تقدير قيمة الكتاب ومجهود البيرونى .

(٦) ارجع إلى مقدمة كتاب الآثار الباقية طبعة أوروبا للعلامة سخاو Sachau : وانظر تاريخ =

والبيرونى أولى أن يُعدّ تلميذاً للكندى والمسعودى من أن نعتبره تلميذاً للفارابى أو لابن سينا الذى هو أصغر منه سنا ؛ ومع هـذا فيجدر أن نذكر القليل من أمره فى هذا المقام ، لأنه يعبر عن خصائص عصره . كان أكبر همّ البيرونى متجها إلى الرياضات والفلك ومعرفة أحوال البلدان والأمم . وقد كان باحثاً دقيق الملاحظة ، وناقداً صائب النقد . وهو ، مع هذا ، مدين للفلسفة بما كشفت له من غوامض كثيرة ؛ وكان يجمل لها حظا من عنايته ، لأنه يعدها ظاهرة من ظواهر الحضارة .

وقد أصاب البيرونى فى أن بيّن وجوه التوافق بين الفلسفة الفيثاغورية الأفلاطونية والحكمة الهندية والكثير من مذاهب الصوفية . وملاحظته لسموّ العلم اليونانى ، إذا قيس بمحاولات العرب والهنود وبما أنتجته جهودهم ، ليس أقل من ذلك إصابة للحقيقة . وهو يقول إن بلاد الهند — دَعْ عنك بلاد العرب — لم تُنجِبْ فيلسوفا مثل سقراط ، ولم يكن للهنود منهجٌ علمى يخلّص علمهم مما يخالطه من أوهام[١] . وهو مع ذلك يريد أن يُنصِف بعض الهنود ، فيرتضى بعض تعاليم أصحاب أرجبهد ، ويذكر منها ما يأتى : « تكفينا معرفةُ الموضع الذى يبلغه الشعاع ، ولا نحتاج إلى ما لا يبلغه ، وإن عظُم فى ذاته ؛ فما لا يبلغه الشعاع لا يدركه الإحساس ، وما لا يُحسّ به فليس بمعلوم[٢] » .

ومن هذا تتبين لنا فلسفةُ البيرونى ، فهو يرى أن العلم اليقينى لا يحصل إلا من إحساسات يؤلف بينها العقل على نمط منطقى[٣] . وعنده أن مطالب الحياة تجعلنا فى حاجة إلى فلسفة عملية نُميّز بها العدوّ من الصديق ؛ والبيرونى نفسه يعتقد أنه بهذا لم يقل كلّ ما يُقال ، ولا آخر ما يمكن أن يُقال[٤] .

= حكماء الإسلام (تتمة صوان الحكمة) للبيهقى (مخطوط بدار الكتب المصرية ص ٤٢ — ٤٣) ونزهة الأرواح للشهرزورى (مصور بمكتبة الجمعة ص ٢٠٨ — ٢٠٩) وانظر معجم الأدباء ج ٢ ص ٣٠٨ — ٣١٤ .

(١) كتاب تحقيق ما للهند من مقولة ، ص ١٢ ، طبعة ليبتزج ١٩٢٥ .

(٢) نفس المصدر ص ١١٠ — ١١١ .

(٣) تحقيق ما للهند من مقولة ص ٣٥ .

(٤) انظر تعليقا خاصا ، عن البيرونى ، فى آخر هذا الفصل .

١٠ — بهمنيار بن المرزبان :

وقد انتهى إلينا من أسماء تلاميذ ابن سينا أكثرُ مما خلص إلينا من كتبهم [١]. وقد ذكر الجوزجانى ، فى ترجمة كتبها لنفسه ، تاريخ حياة أستاذه .

وعندنا كذلك بعض الرسائل الذى ألفها أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان ، ويكاد ما فيها يكون متفقا تمام الاتفاق مع مذهب أستاذه ابن سينا . ولكن الهيولى تبدو عند بهمنيار مسلوبة بعض جوهريتها ، وهى ، باعتبارها إمكان الوجود ، لا تعدو عنده أن تكون إضافة أو معنى ذهنيا [٢].

يصف بهمنيار الله بأنه واجب الوجود الواحد ، الذى لا علة لوجوده ، ولا تعدُّدَ فيه ، لا بأنه الحى الخالق لكل شىء . هو يقول إن الله علة وجود العالم ، غير أن المعلول مع العلة بالضرورة فى زمان واحد [٣] ؛ وإلا كانت العلة غير تامة لعروض التغيُّر لها ؛ ووجود الله سابقٌ على وجود العالم سبقاً ذاتيا لا زمانيا ، وإذن فيجوز أن يُضاف للبارى ثلاث صفات وهى : كونه أوَّلَ بالذات ؛ وكونه قائماً بذاته ، وكونه واجب الوجود [٤] ؛ وبعبارة أخرى : إن ذات الله هى وجوب وجوده [٥] ، وكل ما هو ممكن يستمد وجوده من واجب الوجود .

وهذا يتفق مع مذهب ابن سينا اتفاقا تاما ، كما يتفق معه مذهب بهمنيار فى العالم وفى النفوس [٦] . وكل شىء تحقق وجودُه بالفعل ، كعقول الأفلاك المتكثرة بالنوع ، أو كالهيولى الأولى ، أو النفوس الإنسانية المتكثرة بالأشخاص [٧] ، فهو أبدىّ . والموجود إذا صار بالفعل

---

(١) من تلاميذ ابن سينا ، عدا بهمنيار ، أبو الحسن بن طاهر بن زيلة المتوفى عام ٤٤٠ هـ وأبو عبيد عبد الواحد الجوزجانى ، وأبو عبد الله المعصومى . انظر كتاب البيهقى والشهرزورى المقدم ذكرهما .

(٢) يقول أبو الحسن فى كتابه مابعد الطبيعة : إن الممكن يكون موصوفا بإمكان وجوده ، وهذا الإمكان معنى موجود ، وهو إما لا قائم فى موضوع وإما قائم فى موضوع ؛ وفى الحالة الأولى يكون له وجودٌ خاص لا يجب أن يكون به مضافاً ، « وإمكان الوجود إنما هو ما هو بالإضافة إلى ما هو إمكان وجوده » ص ٨ .

(٣) ما بعد الطبيعة ص ٦ .

(٤) « الوجود بما هو موجود لا يختلف فى الشدة والضعف ، ولا يقبل الأقل والأنقص ، وإنما يختلف فى ثلاثة أحكام وهى : التقدم والتأخر والاستغناء والحاجة والوجوب والإمكان » نفس المصدر ص ١٠ .

(٥) نفس المصدر ص ٦ .

(٦) رسالة مراتب الموجودات ص ١٢ — ١٩ .

(٧) هذه الأشياء عند بهمنيار بسائط ، وهو يقول إن البسائط لو كانت تفسد لوجب أن تكون =

استحال أن ينعدم ، لأنه قد خرج من كل متعلقات الإمكان .

والموجودات العقلية تمتاز بأنها تدرك ذواتها . وليست الإرادة عند بهمنيار سوى معرفة المريد لما يلزم عن ذاته[١] . وحياة النفس الناطقة وسعادتها هى فى إدراكها لذاتها .

١١ — أثر ابن سينا بعد وفاته :

وقد كان لابن سينا تأثير واسع النطاق . ونال قانونه فى الطب تقديراً عظيما ، حتى فى الغرب ، من القرن الثالث عشر إلى السادس عشر الميلادى ؛ ولا يزال أهل فارس يتداوون بما يصفه لهم إلى أيامنا . وكان تأثير ابن سينا فى الفلسفة النصرانية فى القرون الوسطى عظيم الشأن . وقد جعله دانتى بين أبقراط وجالينوس ؛ وزعم اسكالجر (Scaliger) أنه قرين جالينوس فى الطب ، وأنه أعلى منه كعباً فى الفلسفة .

كان ابن سينا ولا يزال ، يُعَدّ عند أهل الشرق أميرَ الفلاسفة ؛ وقد ظلت الفلسفة الأرسطية المصطبغة بالمذهب الأفلاطونى الجديد معروفة عند الشرقيين على الصورة التى عرضها فيها ابن سينا . ولمؤلفاته مخطوطات كثيرة ؛ وهذا دليل على ذيوعها ، ويُعرف من مختصرات كتبه وشروحها ما يجل عن الحصر ، وكان الأطباء ، ورجال الدولة ، بل وعلماء الدين يدرسون كتب ابن سينا ؛ ولم يكن يتجاوز كُتُبَه إلى الأصول التى أخذ منها إلا القليلون .

ولا عجب أن يكون لابن سينا أعداء كثيرون من أول الأمر ، وكانوا أعلى صوتاً من أصدقائه . وقد وَجِد عليه بعض الشعراء[٢] .

أما علماء الدين فهم بين موافقٍ له ، و بين محاولٍ دحض مذهبه . وقد أمر الخليفة

= فيها قوة الوجود والفناء ، فتكون موجودة ومعدومة معاً ؛ « فبيِّن أن البسائط ، إذا صارت بالفعل ، لم تبق فيها القوة والإمكان ، بل إنما يصح ذلك فى المركّبات التى لها إمكانان ، فيبطل أحدهما عند كونها بالفعل ويبقى الآخر فى المادة » . نفس المصدر ص ١٢ .

(١) نفس المصدر ص ١٢ — ١٣ .

(٢) لما مات ابن سينا من القولنج قال فيه بعض أهل زمانه :

رأيت ابن سينا يعادى الرجال ... وبالحبس مات أخس الممات
فلم يشف ما له بالشفا ... ولم ينج من موته بالنجات

(ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ٩) .

المستنجد فى بغداد أن تحرق مؤلفات ابن سينا ، وكانت ضمن مجموعة فلسفية فى مكتبة أحد القضاة ؛ وكان ذلك فى عام ١١٥٠ م (حوالى عام ٥٤٤ هـ)[١] .

تعليق رقم ٤ ص ١٩٢

فيما يتعلق بالبيرونى وحياته ومؤلفاته ونواحى انتاجه فى العلم والأدب :

ليرجع القارئ إلى معجم الأدباء لياقوت جـ ٦ ص ٣٠٨ وما بعدها ؛ وطبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة جـ ٢ ص ٢٠ — ٢١ ؛ وتتمة صوان الحكمة للبيهقى ط . لاهور ١٣٥١ هـ ص ٦٢ — ٦٣ ؛ و بغية الوعاة للسيوطى ط . القاهرة ١٣٢٦ ص ٢٠ — ٢١ ، ونزهة الأرواح للشهرزورى ، مخطوط بمكتبة الجامعة المصرية ص ٢٠٨ — ٢٠٩ ، وغير ذلك من كتب التراجم ؛ ومقدمة سخاو (Sachau) لنشرته لكتابى البيرونى تحقيق ما للهند من مقولة ... ، والآثار الباقية ، وما كتب عنه فى دائرة المعارف الإسلامية ؛ وكتاب بروكلمان فى تاريخ التأليف والمؤلفين عند العرب جـ ١ ص ٤٧٥ — ٤٧٦ ، والملحق جـ ١ ص ٨٧٠—٨٧٥ . ومقال باللغة الانجليزية ظهر فى مجلة Islamic culture الهندية — أكتوبر ١٩٣٢ ص ٥٢٨ — ٥٣٤

لا يكاد يعرف الباحث عن حياة البيرونى ، هـذا العالم الذى يتبوأ مكانا فريداً فى عصره وفى تاريخ العلم الإسلامى كله ، ولا عن نشأته شيئاً . و إذا اعتمدنا على ما يقوله هو ، فى رسالته فى فهرست كتب الرازى الطبيب (نشرها پ . كراوس ، باريس ١٩٣٦ ، راجع أيضا مقدمة سخاو للآثار الباقية ص ٤٠) ، من أنه فى عام ٤٢٧ هـ كان قد بلغ من العمر ٦٥ سنة قمرية فإن مولده يقع فى عام ٣٦٢ هـ . ونحن نعرف أنه ولد ونشأ نشأته الأولى فى رُستاق من ضواحى مدينة خُوارزم يُسمى « بيرون » ، وهى بلدة طيبة الهواء ذات غرائب وعجائب ؛ فهى منبت أبى الريحان ، ولا عجب « فالدّر ساكن الصدف » ، كما يقول المؤرخون (مثلا ياقوت جـ ٨ ص ٣٨٦) عن هذا العالم النادرة ؛ وهو يُنسب إلى هذه الضاحية التى معناها

---

(١) لم ترد فيما تقدم إشارة للسياسة عند ابن سينا مع أنه تولى شئون السياسة والوزارة . ولابن سينا كتاب فى السياسة تكلم فيه عن سياسة الرجل نفسه ودخله وخرجه وأهله وولده وخدمه ؛ وقد نشره الأب لويس اليسوعى بمجلة المشرق عام ١٩١١ ص ١ — ١٧ ؛ ويلى ذلك رسالة للفارابى فى السياسة ؛ فليرجع القارئ إلى الكتابين وليقارن بينهما .

بالفارسية « الخارجة » أو « البرانية » ؛ فهو الخارجى ، أى عن خُوارزم — ولذلك كان يسمى بهذه المدينة بالغريب لقلة مقامه بها . فلما طالت غربته فى البلاد حتى حملته إلى التغلغل فى بلاد الهند عشرات السنين أصبحت التسمية أصدق انطباقا عليه . ونحن لا نعرف عن تحصيله وأساتذته من التراجم التى بين أيدينا شيئاً ؛ غير أنه يغلب على الظن أنه فى أول أمره درس الرياضيات والفلك والطب والتاريخ ، وهذا ما تظهر ثمرته فى أول مصنفاته الكبيرة ، وهو كتاب « الآثار الباقية عن القرون الخالية » الذى أتمه حوالى عام ٣٩٠ ﻫ — وهو لم يبلغ بعد الثلاثين — وعَرَض فيه المناهج التاريخية والتقويمية الحسابية لمعظم الأمم ذات الحضارة فى الشرق الأوسط والقريب ، مع كل ما يتصل بذلك من وسائل فنِّية وتاريخية ، وأهداه لقابوس بن وشمكير الذى حكم من ٣٨٨ ﻫ — ٤٠٣ ﻫ ؛ وهو يقول فى هذا الكتاب إنه لمن جاوز رتبة المبتدئين فى علوم الحساب (الآثار الباقية ص ١٣٦) .

ولما علا نجم السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوى المتوفى عام ٤٢٢ ﻫ لحق به البيرونى أو هو اجتذبه إليه ؛ فأقام فى بلاط السلطان حينا ، وأظهر نبوغه كفلكى ومنجِّم تصدق نبوءاته وتكشف عن نوايا السلطان العابثة ، حتى كان هذا يغضب ويذيق البيرونى سوء المعاملة (تاريخ الأدب الفارسى تأليف براون ج ١ ص ٩٧ — ٩٨) . وكان السلطان قد بدأ يغزو بلاد الهند ، فأخذ البيرونى معه ، أو بالأحرى دفع البيرونى حبُّه للمعرفة إلى مصاحبة السلطان الغازى الفاتح . وفى الهند أقام البيرونى عشرات السنين ، يُداخل الهنود ، وينفذ إلى علومهم ويدرس لغتهم السنسكريتية ، فيترجم عنها كتبا لا يزال بعضُها موجوداً (مثل كتاب بتنجلى) ، ويبادلهم بمعارفه العربية اليونانية علومَهم الخاصة ؛ وكانت ثمرة ذلك كتابه الفريد عن آراء الهند الذى أسماه « تحقيق ما للهند من مَقولة ، مقبولة فى العقل أو مرذولة » . فالبيرونى هو كاشف الهند من الناحية العقلية والروحية ومقدِّم ذلك لمعاصريه وللأجيال التالية حتى اليوم ؛ ويبين هذا الكتاب أديان الهند وفلسفتهم وأدبهم وتاريخهم وعاداتهم وقوانينهم وجملة معارفهم فى التاريخ والفلك والتنجيم ، وقد أتمه حوالى عام ٤٢٣ ﻫ — ١٠٣١ م ، بعد وفاة السلطان محمود بقليل (الهند ص ٢٠٣ ، ٢٥٢) ؛ وهذا الكتاب ، وإن كان قد عرض الناحية الدينية الأسطورية للهند فإن أكثر إسهابه فى بيان الناحية الرياضية والفلكية ، وهو ، كما يقول بروكلمان ج ١ ص ٤٧٥ « نظراً لما فيه من تصور شامل ومعرفة مستقصية

للأشياء يجب أن يُعتبر أهم ما أنتجه علماءُ الإسلام فى ميدان معرفة الأمم » . وإذا كانت الهند لم تُعرف لقراء العربية المعرفة الحقيقية إلا بعد أن فتح محمود أبوابها وغزاها نيفاً وثلاثين سنة (هند ص ١١) ، فالبيرونى هو الذى صوّر حياة الهند فى عصره تصويراً علمياً دقيقا باقياً على الزمان للعرب وغير العرب ، مصدراً لمعرفة الهند حتى اليوم .

ومن كتب البيرونى الكبيرة « القانون المسعودى فى الهيئة والتنجيم » ، وهو « غُرّة فى وجوه تصانيفه » (تتمة ص ٦٢) ، ألفه عام ٤٢١ هـ للسلطان مسعود بن محمود بن سبكتكين وضمّنه بياناً وافياً للفلك ، حذا فيه حذو بطليموس فى كتابه المجسطى ؛ والقانون المسعودى من أبسط الكتب فى هذا الفن ، ومؤلّفه يعالج فيه ، كما يقول ، كل نواحى الفلك على نحو لم يُسبق إليه ، وهو يضمّ إلى ذلك بيان حسابات الأمم وسنيها ويشمل الكثير من علم الجغرافية العامة والفلكية ، وهو لا يزل مخطوطاً (برلين رقم ٥٦٦٧ ، المتحف البريطانى رقم ٧٥٦) .

وللبيرونى كتب كثيرة جداً تربو على حمل بعير ، ويبلغ فهرسها ستين ورقة ؛ منها — إلى جانب ما مضى فى الفلك والهيئة والرياضة والتنجيم — كتبٌ فى الصيدلة وبيان ماهية الأدوية وأسمائها واختلاف آراء المتقدمين فيها ، وفى معرفة الجواهر ، بل فى الأدب مثل كتابه الذى لم يُتِمّه فى « شرح شعر أبى تمام » وكتاب « التعلّل بأجالة الوهم فى معانى نظم أولى الفضل » و « مختار الأشعار والآثار » ، ويروى للبيرونى شعر ، إنْ لم يكن فى الطبقة العليا فهو مقبول من عالم من طرازه .

فقد كان البيرونى عالما واسع العلم ، جغرافيا وطبيعيا ، وكان رياضيا فلكيا حاسبا بنوع خاص ؛ هو لم يكن فيلسوفا مُمَهَّجاً ، « ولم يكن الخوض فى بحار المعقولات من شأنه » (تتمة ص ٦٢) ، غير أنه كان متقفاً ثقافة فلسفية جيدة ، تبدو من إشارته فى كثير من الأحيان — عرَضاً وفى كلمات قليلة — إلى بعض المشكلات الكلامية أو المذاهب الفلسفية (مثلا الآثار ص ٢٦ ، ١١٢ ، هند ص ٣ ، ٢١) . وهو كثيراً ما يقارن فى كتاب الهند بين علوم اليونان والهند والعرب وبين عقليات الأمم المختلفة مقارنة تدل على معرفة بالجوهرى والطابع الغالب والنزعة العميقة ، وكثيراً ما يلاحظ ملاحظات صادقة نافذة إلى الأعماق دالة على

طول تأمل فى الفلسفات والأديان والمنازع الفكرية (آثار ص ٢٩٢ ، هند ص ١٢ — ١٣ ، ٢٤ ، ٥٣ — ٢٥) . وتدل مصنّفاته ، إلى جانب المعرفة النادرة بتواريخ الأمم ، على معرفة بكتب الأديان على تنوُّعها كالتوراة والإنجيل ، وبالفِرَق وكتبها ، لا سيما فرق النصرانية الشرقية وفرق المانوية والديصانية والمرقيونية ، مع علم بتاريخ هذه الكتب ومعرفة ما بلغاتها (آثار ص ١٩ — ٢٠ ، ٢٠ ، ٢٢ — ٢٣ ، ٢٩ — ٣٠ ، ٥١ — ٥٢ ، ٧٥ ؛ هند ص ١٨ ، ١١٤) بحيث يتبين لقارئ كتب البيرونى ما يقرره بعض الباحثين من أنه « أوسعُ العلماء شمولَ علمٍ فى داخل نطاق الحضارة التى ينتمى إليها » (بروكمان ، ملحق جـ ١ ص ٨٧٠ وما بعدها) .

وإن قيمة البيرونى كمفكر ترجع أيضا إلى منهجه الدقيق وروحه العلمية بقدر ما ترجع إلى سعة علمه والضبط فيه وتمحيص مادة بحثه ؛ نجد عنده الاتزان والاحتياط فى الحكم ، وهو يجعل من قواعد حكمه « الوقوفَ على وسط طرفى التفريط والإفراط ولزوم الاعتدال للاحتياط » (آثار ص ٣٨ [1]) . وكتبه عَرْضٌ وحكايةٌ ، دون كثير من الجدل فى الأخذ والرد ، شأن العالم الواثق بنفسه الشاعر بنزاهته ، خصوصا لأنه يعتبر « أن الكلامَ مع المِصرِّ عمداً والمتمطّى جهلاً غيرُ مُجْدٍ على القاصد والمقصود شيئاً » (آثار ص ٦٨) . والموضوعية الحرة من كل تعصب هى طابع تفكيره ؛ وهو عليم بالأسباب المُرْدية لأكثر الباحثين فى مهاوى الحكم الخاطئ المُعْمِيَة لهم عن تقرير الحق ، من عصبيةٍ « تُعْمِى الأعين البواصر ، وتصمّ الآذان السوامع ، وتدعو إلى ارتكاب ما لا تُسامحُ بارتكابه العقول » (آثار ص ٤ ، ٥١ — ٥٢ ، ٦٦ — ٦٧) . وبيانه لمزالّ أقدام الباحثين (هند ص ٣ ؛ آثار ص ٤) من عادة مألوفة أو عصبية مستحكمة أو تَغالب بالرياسة يدل على ما عاناه للتحرر فى حكمه من المؤثرات ؛ وهو يُصَرِّحُ بأن الإنسان يحس للصدق ولمعرفة الحقيقة لذة إلى جانب الاعتقاد بها ، ويرى أن العدل محبوب لذاته (هند ص ٣) .

ومع أن البيرونى كان يشعر بقوميته الإيرانية وبمعارضتها للعرب شعوراً قويا ، فإنه حتى

---

(١) من الأمثلة الكثيرة حكمه على الرازى الطبيب ، بعد أن بيّن ، من كتبه ، ما فى مذهبه من الشر والإفساد ، إذ يقول : « ولست أعتقد فيه مخادعة بل انخداعا ، كما يعتقده هو فيمن نزههم الله عن ذلك . . . فالأعمال بالنيات ، وكفى بنفسه عليه يومئذ حسيبا » ، ذلك أن البيرونى المنصف يرى وجوب الاحتياط ، وأن « السفه غير لائق بالفضلاء والكبراء » .

حينما يشتدّ فى الحكم على العرب (مثلا الآثار ص ٢٣٨ — ٢٣٩) وعلى جهودهم العلمية لا يسرف فى ذلك ولا يتجاوز إلى المعاداة أو الحيف أو التعصب ؛ ويدل على تحرر عقله أنه، وإن كان شيعىّ النشأة ، فإنه لم يَعْبأْ بذلك ، وانضم إلى مذهب أهل السنة ؛ وهو أيضا لم يَسرْ فى التيار القومى الفارسى نحو إحياء اللغة الإيرانية لإنشاء لغة تأليف إيرانية حديثة، كما فعل الفردوسى ، بل كان يرى أن اللغة العربية أليق للثقافة العلمية من لغة الفرس (بروكلمان جـ١ ص٤٧٥ ملحق جـ١ ص ٨٧٠ — ٨٧١ ، وانظر Isl. Cul. ص٥٣) . وبالجملة فإن حكم البيرونى على الأشخاص والأمم صادق قاسٍ نافذ بقدر ماهو بسيط الصورة لين الألفاظ أحيانا .

أما أسلوبه فهو جزل ، قصير الجمل ، ممتلئ ، رصين ، مصيبٌ لبَّ الموضوع ؛ وهو لا يخلو أحيانا من سجع بليغ مستساغ . والبيرونى ، وإن كان من مكانه العالى فى عالم الفكر ، قد يستعمل فى كلامه عن بعض أهل المذاهب الباطلة ألفاظاً شديدة مثل : « الأغمار » ، « النوكى » ، « المتهوّسين » (مثلا آثار ص ٧٨ — ٧٩) ، فإنه لا يبالغ فى ذلك ، ولا يستعمله إلا فى موضعه . وهو يحاول ، كبعض أدباء العرب أن يروّح أحيانا عن قارئ المادة العلمية الجافة التى يعرضها بأن يذكر له طرائف من « حدائق الحكمة » ، كما يقول ، لكى لا يملّ خاطره ؛ وهو يصرح بأنه يقصد إلى ذلك قصداً (آثار ص ٧٢ ، ١٨٥) . على أنه فيما يتعلق ببيان البيرونى لآراء مختلف الأمم لا ينبغى أن يعزُب عن أذهاننا أنه كان يكتب مستعملا الاصطلاح الذى يعبّر عن الفكر الإسلامى وعن التصورات الإسلامية؛ وهذا ماتجب مراعاته إذا أردنا أن نقدر بيانه لآراء الهند بنوع خاص . والمهم عنده هو المعنى ، وهو لا يريد النزاع فى الألفاظ (آثار ص ٨) .

ويتجلى اعتدال البيرونى واضحا فى منهجه التاريخى الذى تكوّن له فى عصر مبكر والذى يجب أن يُقدر بالنسبة لمن تقدمه ومن جاء بعده تقدير مقارنة ، لبيان مكانه فى وضع المنهج التاريخى عند علماء العرب وعند علماء الفرس الذين كتبوا بالعربية (قارن ما نقوله بما يذكره الطبرى مثلا فى مقدمته لكتابه الكبير فى التاريخ وبما كتبه ابن خلدون فى مقدمته) . يقرر البيرونى أولاً أن كل ما يتعلق ببدء الخليقة وبأحوال الأمم الغابرة ، نظراً لبعد عهده وقلة الاعتناء بحفظه وضبطه ، مَشُوبٌ « بأساطير وتزويرات » ، بحيث ينطبق على أحوال الأمم

المتقرضة قول القرآن : « ألم يأتهم نبأ الذين من قبلهم ؟ لا يعلمهم إلا الله ! » (الآثار ص ١٤) ولكن البيرونى لا يُسارع إلى رفض كل ما فى ذلك من الغريب لمجرد غرابته ، بل هو يقف أمام ما يُروى من التاريخ القديم موقف الباحث المحتاط ، فيقرر بحق أنه لا سبيل إلى الحكم على تاريخ الأمم الغابرة وأحوالها باستعمال الاستدلال العقلى أو القياس على المُشاهَد ؛ فلا مناص إذن من الاعتماد على الأخبار التى يشهد بها كتاب معتمد على صحته أو التى تلحق بذلك وتتوفر فيها شرائط الثقة « فى الظن الأغلب » (آثار ص ٤ ، ١٤) .

ولكن لا بد من نقد هذه الأخبار والمقارنة بينها ، بعد تنزيه النفس عن الأسباب الحائلة دون إدراك الحق . ولما كان موضوع الأخبار الصحيحة ليس كله داخلا فى حدّ الامتناع ، صار الأصل العام فى نظر البيرونى هو أن الشىء إذا كان فى حدود الإمكان جرى الخبر عنه مجرى الحق ، إلاّ شهدت ببطلانه شواهدُ أخرى (آثار ص ٤ – ٥ ، ١١٧) . وإنه وإن كان يجب عند الحكم ألاّ ننسى الاعتبار بالمشاهَد الذى نراه ، فإن المشاهدة للمعتاد وكذلك التجربة المحدودة ليسا مقياسين صحيحين فى الحكم على الماضى ، ذلك لأن عمر الإنسان قصير لا يكفى لمعرفة كل الأحوال (آثار ص ٥ ، ١٤) ؛ وعدمُ مشاهدتنا للشىء الغريب المحكىّ فى الأخبار الماضية أو عدمُ وقوعه فى زمان أو مكان معيّنين لا يكفى مُبرّراً لإنكاره ، مثل ما يُحكَى عن طول أعمار القدماء أو كبر أجسامهم ، ما دام غير مستحيل فى العقل ، « لأن الحوادث العظام ليست متفقة فى كل وقت » . وقد يكون فى الماضى غرائب ليست فى زماننا ؛ فيجب أن لا نقيس على المشاهَد والمعتاد ، لأن هذا فى نظر البيرونى ضيق فى الأفق وتقيّد بأغلال المألوف (آثار ص ٧٩ — ٨٣) . ومن أول ما يجب على الباحث أن يتحرر من الإلف والتجربة المحدودة . وفى هذا الباب يجد البيرونى فى بعض آيات الكتاب العزيز ما يبين عقلية المتقيّدين بالعادة الذين يُنكرون ما يجهلون وتقصر همتهم عن علم ما وراءه مثل آية : « بل كذّبوا بما لم يُحيطوا بعلمه » ، وآية : « وإذْ لم يهتدوا به فسيقولون هذا إفك قديم » ؛ وهو لذلك يرمى من يسلك هذا المسلك بأنهم « يُقرّون بما يوافقهم ، وإن أخفق ؛ ويَنفِرُون مما يخالف عقدهم (يعنى عقيدتهم) ، وإن صدق » . (آثار ص ٨٣) .

غير أن البيرونى ، رغم تحوّطه فى الحكم على التاريخ الغابر الخارج عن نطاق إمكان

التمحيص ، لا يصدق الأخبار بسهولة ؛ بل هو الناقد البصير الذى يصفه سخاو (Sachau) بأنه قد أعَدَّته الطبيعة بحسٍّ ناقد ، ويتبيَّن فيــه روحَ النقد التى يتميز بها مفكرو القرن التاسع عشر فى أوروبا ، والذى يقول عنه نيبرج (Nyberg [١]) إنه عنــده الميلُ إلى الوضوح والحسُّ الدقيق الذى يليق بالباحث المطبوع . والواقع أن البيرونى لا يخلط الغث بالسمين ، وهو يترك بيان ما لا يحيط به علمُه الإحاطةَ التامــة ، ويعلّل ذلك بقوله : « إذ لا يليق بطريقتنا التى سلكناها أن نضيف الشك إلى اليقين ، والمجهول إلى المعلوم » (آثار ص ٦٨) . وهو أيضا لا يقبل الكلام المطلق الذى ليس معه حجة تضطر النفس أو برهانٌ تطمئن النفسُ إليه فلا يصدِّق الأمورَ التى تُعَلَّل بأسباب غير منطقية أو بأسباب غير واضحة مُطَّردة الفعل ؛ فيرفض مثلا قاعدة تحديد أقصى طول للعمر الإنسانى بمائة وعشرين سنة على أساس السنة الكبرى للشمس ، لأنه إذا كان للكواكب من هــذا الوجه دخلٌ لأمكن أن يعيش الإنسان تسعمائة وستين سنة ، وهى مدة القران الأعظم .

والبيرونى يقرر أن للطبيعة قوانين ثابتة لا تخطئ ، حتى إنه لا يفسر ظهور المخلوقات الشاذة بأنه غلط الطبيعة ، كما يزعم البعض ، بل بأنه ناشىء عن خروج المادة عن حدّ الاعتدال فى المقدار . وعلى هــذا الأساس يرفض البيرونى ما يُحكى له من أن الماء فى مدينة من مدن اليهود يغيض يوم السبت ، فتقف الأرحيةُ ، حتى ينقضى يوم السبت ؛ وهو يستند فى رفضه لذلك إلى أنه لا يجد له « فى الطبيعيات » مأخذاً ، لأن مداره على الأيام ، وهى واحدة (آثار ص ٧٩ ، ٨٢ ، ٢٨٤) . ولا يخدعه ما يُشاهدُه من فعل الرُّقَى والتسلُّط على الحيوان بالتعاويذ ، فيقول إن ذلك تعويذٌ وتدريجٌ (هند ص ٩٥ — ٩٦) . و إذا حُكى له أن بعض العرب يزعم أن ثَمّ تزاوجاً بين الجن والإنس ، رفض ذلك واعتبره « من السخرية » (آثار ص ٤٠) ؛ هذا إلى أنه ينكر علوم الباطنية بما فيها من تمويه ينسبه أصحابه للنبى ويعتبرونه من أسرار النبوة التى أفضى بهـا النبى لآله ، كما يرفض كل لجوء إلى التأويلات المبنية على صور ظاهرية اتفاقية لا علاقة لها بمـا يزعمه الزاعمون وراءها من حقائق ، وذلك

---

(١) فى مقالة (بالألمانية) : « أبحاث عن المانوية » ، مجلة علوم العهد الجديد — مجلد ٣٤ (١٩٣٥) ص ٧٤ . H.S. Nyberg : Forschungen über den Manichäismus, Zeitschr. f. die neutestamentl. Wissensch. Bd. 34 (1935) S. 74.

مثل قول البعض إن الشريعة كملت بمجئ عيسى عليه السلام ، لأنه جاء فألقى عصاه على عصى موسى ، فصار الشكل هكذا : + ؛ فلو جاء ثالث وألقى عصاه ، لما صح ذلك لأنه لا يصير من الشكل الحاصل إلا حرفُ لا (بالعربية طبعا) . ويرى البيرونى أن هذا من قبيل ما يتهوّس به بعض المتأوّلين من المسلمين ، إذْ يشبّهون اسم النبى محمد عليه السلام (محمد) بصورة إنسان : الميم نظير الرأس ، والحاء نظير البدن ، والميم نظير البطن ، والدال نظير الرِجْلين ؛ ويقول إن هؤلاء القوم يجهلون فن التصوير ، لأنهم يُسوّون بين مقدار الرأس والبطن وكمية الأعضاء الناتئة من جملة البدن ، ويتساءل عن رأيهم فى الأسامى التى تشبه صورتها صورةَ لفظ محمد بنقصان حرف أو زيادة حرف ؛ كل هذا مرفوض عند البيرونى لأنه يَخرِجُ إلى حد المزاح والسخرية ؛ وهو لا يقبل إلاّ ما هو معقول ، ولا يرضى عما يفعله أصحاب العقائد من الاستدلال بآثار النفس والطبيعة فى المطبوعات على صنوف العقائد ، إذ ليس ثمّ عِلةٌ تجمع بين المقيس والمقيس به والدليل والمدلول عليه . أما العلم اليقينى فهو عنده الذى يحصل من إحساسات يؤلّف بينها العقل على نمط منطقى (آثار ص ٦٤ — ٦٥ ، ١٩٦ ، ٢٩٧ ، هند ص ٣٥) .

ورغم معرفة البيرونى بتواريخ الأمم وانتاجاتها العقلية ، خصوصاً الهند ، فهو يعرف قدر اليونان وفضلهم ، ويعترف بتفوّق العلم اليونانى من حيث كمالُ المنهج والعمقُ والدقةُ والتمييز بين مادة المعرفة (هند ص ١٢ — ١٣ ، ٥١ — ٥٢) . وهو يقارن دائماً مذاهب للهند بمذاهب اليونان والنصارى والمتصوفين الإسلاميين ويحكم على علوم هؤلاء جميعاً وعلى طريقتهم حكماً صائباً معبّراً عن الخصائص العامة .

كان البيرونى عالماً بمعنى الكلمة الصحيح ، يعيش للعلم ويعتنى بمادة للبحث تدل على سمو عقله من جهة وعلى الاهتمام العالى الذى يليق بالعلماء الحقيقيين من جهة أخرى ؛ هو يشرئبّ إلى وصف بناء الكون وكيفية الفلك وحركاته ، ويُنصِب ذهنه فى معرفة حسابات الأمم وتاريخهم ، معتنياً بضبطها وتصحيحها وباستخراج أصولها ومقاييسها وبالمقارنة بينها . ويستطيع القارئ لكتبه أن يقدر مجهوده عند ما يضلّ عقلهُ فى الأرقام واستخراجها والمقارنات بينها . وكان البيرونى رغم الفسحة فى التعمير وجلالة القدر مُكِبّاً على تحصيل

العلوم وعلى التصنيف فيها « لا تكاد تفارق يدُه القلمَ ، وعينُه النظرَ ، وقلبُه الفكرَ إلا فى يومىْ النيروز والمهرجان من السنة ، لإعداد ما تمسّ إليه الحاجة فى المعاش » . وكان يعيش للعلم ولا يريد على تآليفه أجراً ؛ فلما ألف القانون المسعودى للسلطان مسعود بن محمود الغزنوى أراد السلطان أن يجيزه ، فأرسل إليه حِمْل فيلٍ من النقد الفضى ؛ فردّه البيرونى ، معتذراً بأنه مُسْتَغْنٍ عنه . وكان الأمير شمس المعالى قابوس بن وشمكير يريد أنْ يستخلصه لنفسه ويرتبطه فى داره ويسلم إليه الأمر والنهى فى كل شىء فيها ، فأبى البيرونى ؛ وكان هذا الأمير لا يستدعيه ، بل يذهب إليه احتراماً لعلمه .

وظل البيرونى مترفعاً بالعلم متعزّزاً به ، يعلِّم ويتعلم حتى آخر رمق . فيحكى أنه ، وهو يجود بنفسه وقد حشرج نَفَسُه وضاق به صدرُه ، سأل صديقا جاء يزوره عن مسألة فى الميراث ، فقال له صاحبه مندهشا : « أفى هذه الحالة ؟ ؟! » فقال البيرونى : « يا هذا ! أُوَدّعُ الدنيا ، وأنا عالم بهذه المسألة ، ألا يكون خيراً من أن أُخَلّيها ، وأنا جاهلٌ بها ؟! » .

ولا شك أنه كان للبيرونى تأثيرٌ كبير وأن كتبه وطريقته وآراءه كان لها أثرٌ فيمن جاء بعده ؛ وإنه ، وإن كان لا يجوز ، من حيث قواعد البحث الصحيحة ، عقدُ الصلات التاريخية بين المفكرين ولا الإسرافُ فى بيان تأثير بعضهم فى بعض ، عند وجود آراء أو عبارات متشابهة ؛ ذلك لأن كل عقل باحث مستقل إلى حد كبير ، فإنى أحب أن أسجل للبيرونى سبقه إلى تحرير موضع النزاع وأنه يكون حول المعنى وحده ؛ فهو كالغزالى لا يريد « المشاحة » فى الألفاظ ، بل يوافق خصومه فى العبارات إذا وافقوه فى المعانى (قارن الآثار ص ٨ ؛ والتهافت ص ١٠ ، ٥٨ ، ١٠٢) . وهو أيضا من أول من نفذ إلى معرفة سلطان العادة والإلف على أفكار الإنسان ، بحيث يتعجب مما لم يألفه ويغفل عن الغريب فيما يقع تحت عينه (الآثار ص ٨٠) ؛ وهذه الفكرة يستعملها الغزالى كثيراً . ونجد عنده إلى جانب هذا لمسا لبعض المسائل الفلسفية ، لعله قد كشف عن بعض الخطأ فى تصورها ، كالذى يقرره ، ونجده عند الغزالى ، من أن تفاوت حركات الأفلاك يقتضى تناهيها (آثار ص ٢٦ ، تهافت ص ٣١ وما بعدها) .

أما كتبه ، خصوصا كتاب الهند والآثار ، فقد كانا مصدرين قيّمين لموضوعهما . ويذكر

أبو العلاء بعض المعارف التى نقلها له من رحل إلى أرض السلطان محمود . ومن الجائز أن أبا العلاء عرف كتب البيرونى ففى كتاب الآثار الباقية (ص ١٠٠) فكرة تمدد آدم فى كل دور زمنى وفى كل بقعة من الأرض ، وهى فكرة يرددها أبو العلاء ، مثل قوله (لزوميات جـ ٢ ص ٣٣٦) :

جائز أن يكون آدم هذا   قبله آدم على إثر آدم

ولا شك أن البيرونى كان سُنِّيًّا مستنيراً ، وهو ، لعلوّ كعبه فى العلم ولسعة فكره وتنوع معارفه وتفطّنه للحدود التى لا يصح أن تتجاوزها أحكام التجربة الإنسانية المعتمدة على المشاهدة ، يتمسك بحقائق الدين العميقة ، فلا يعجبه التأويل الهازل للقرآن ولا الإنكار المتحذلق — من غير أساس كافٍ — لما يُروى من غريب الأفكار . وهو يتمسك بالقرآن ، فيؤلف مثلا كتابا جليلا يسمى « لوازم الحركتين » ، مقتبسا أكثر كلماته عن القرآن (ياقوت جـ ٦ ص ص ٣١١) . ويقول (هند ص ١٣٢) إن القرآن لم ينطق فى أمر صورة السماء والأرض وفى كل شىء ضرورى ، بما يُحْوِج إلى تَعَسُّف فى التأويل . . . . فهو فى الأشياء الضرورية معها حذو القَذّة بالقَذّة . . . . . . ولم يشتمل على شىء مما اخْتُلِفَ فيه وأُيِسَ من الوصول إليه .

ويصف البيرونى كَيْدَ مُظهرى انتحال الإسلام له وإدخالهم ما فى كتبهم فيه وتصديقَ ذوى القلوب السليمة لهم . وهو فى بعض الأحيان يذكر الزنادقة من أصحاب مانى ويذكر الحركات والاتجاهات غير الإسلامية ناقداً لها (راجع مثلا كتاب الهند ص ٧٦ ، ١٣٢ ، الآثار ٢١٠ — ٢١٤ ، ٦٤ — ٦٥ ، ١٩٦)

ولشخصيته الطريفة نواح أخرى مذكورة فى كتب التراجم ، منها حبه المال ولكن لأجل الاستغناء عن الناس ، ومنها عُنْفُه فى النقد كما فعل مع ابن سينا ، ومنها حسن المحاضرة وطيب العشرة . غير أنه ، إذا اقتضى الحال ولزم الاستهزاء بمن يستحقه ، خرج العلامة ، الذى يرى أن السفه غير لائق بالفضلاء ، عن حدود ألفاظ العلماء إلى ألفاظ المُجّان ؛ ولكنه كان ، على أى حال ، « حليما فى ألفاظه عفيفا فى أفعاله » (ياقوت جـ ٦ ص ٣١١ فما بعدها ورسالة البيرونى فى فهرست كتب الرازى) ؛ وهذا شأن كثير من العلماء والأدباء الذين

يعرفون الحدود بين ما يعلمون وما يفعلون ، كما يقول جوته (Goethe) : « لا أعرف جريمة لا أستطيع ارتكابها »

هذا هو البيرونى ، العالم المجتهد فى علمه الضنين به و بشرفه عن الأغراض وعن الابتذال ، الذى يقول عن نفسه بحق :

بجهد شَاْوَتُ السالفين أئمةً فما اقتبسوا فى العلم مثل اقتباسيا
فما ركوا للبحث عند معالم ولا احتبسوا فى عقدة كاحتباسيا

٥ – ابن الهيثم (١)

١ – تحول الحركة العلمية نحو الغرب :

لم تلق الفلسفةُ النظرية بعد أيام ابن سينا وأصحابه كبيرَ عناية فى شرق الإمبراطورية الإسلامية ، واضطرت اللغةُ العربية إلى التخلِّى عن مكانها فى الحياة وفى الأدب للغة الفارسية . على أنه إذا كانت اللغةُ الفارسية أقلَّ من العربية ملاءمة للمباحث المجردة فى المنطق وفى الإلهيات ، فإن هذا لم يكن له الشأن الأول فى تقليل العناية بالبحوث النظرية ؛ بل يرجع ذلك إلى أن أحوال الحضارة كانت قد تغيرت ، وتغيرت معها المسائلُ التى من شأنها أن تثير عناية الناس . وأخذت مسائل الأخلاق والسياسة تتبوأ المكان الأول شيئاً فشيئاً ، من غير أن تتصوّر بصورة جديدة . وكان المثقفون ، فى عصر الأدب الفارسى الجديد ، يجدون ما يرضى حاجتهم إلى الحكمة فى أشعار ينزع بعضها إلى الفكر الحرّ والتمرد على الآراء الدينية ، وتغلب على معظمها النزعةُ الصوفية .

وقد أخذ بعض الحركة العلمية يتحول عن بغداد إلى الغرب ، وذلك منذ القرن العاشر الميلادى (الرابع من الهجرة) ؛ وقد رأينا الفارابى فى الشام ، والمسعودى فى مصر ؛ وصارت القاهرة بغدادا ثانية .

---

(١) واجع ما كتب عنه فى دائرة المعارف الإسلامية ؛ وتتمة صوان الحكمة للبيهقى ط . لاهور ١٣٥١ هـ ص ٧٧ — ٨٠ ؛ ونزهة الأرواح للشهرزورى (مصور بمكتبة الجامعة ص ١٨٦ — ٢٨٨) ؛ وتاريخ الحكماء للقفطى (طبعة ليبتزج ١٣٢٩ هـ ص ١٦٥ — ١٦٨) ، وتجد أوسع ترجمة له عند ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ٩٠ — ٩٨ — ، راجع ما كتبه بروكلمان عنه ج ١ ص ٤٦٩ — ٤٧٠ ، والملحق ج ١ ص ٨٥١ — ٨٥٤ لترى أسماء كتبه والموجود منها وما كتب عنه . وراجع للمعرفة به باختصار المحاضرات التى ألقيت عنه فى جامعة فؤاد الأول فى ٢١ ديسمبر ١٩٣٩ ، ط . القاهرة ١٩٤٠ وكذلك المحاضرات التى ألقاها عنه الأستاذ مصطفى نظيف بك بكلية الهندسة ط . القاهرة ١٩٣٩ . أما آخر وأوفى وأقيم بحث عن ابن الهيثم فقد قام به هذا الأستاذ الجليل مبينا فيه قيمة ابن الهيثم فى العلم وذلك فى كتابه الكبير المسمى الحسن بن الهيثم ، وهو جزءان ظهرا عام ١٩٤٢ ، ١٩٤٣ ، وله رسالة قصيرة فى تربيع الدائرة ، ضمن مخطوط رقم ٤٨٣٢ بمكتبة أيا صوفيا ورقة ٤٠ و — ٤١ و .

٢ — حياة ابن الهيثم ومؤلفاته :

ونجد فى القاهرة ، فى أوائل القرن الحادى عشر الميلادى (الخامس من الهجرة) ، رجلا من أعظم الرياضيين والطبيعيين فى العصور الوسطى ، هو أبو على محمد بن الحسن بن الهيثم [١] . كان ابن الهيثم من عمال الدولة فى البصرة ، مسقط رأسه [٢] ؛ وقد أفرط فى الثقة بصلاحية معارفه الرياضية للتطبيق العملى ، فقال إنه يستطيع أن يعمل فى ماء النيل عملا يحصل به النفع فى كل حالة من حالاته من زيادة ونقص ؛ فلما استدعاه الخليفة الحاكم لهذا الغرض تحقق بعد وصوله ومعاينته للنيل أنه أخطأ فيما وعد به ، وأن الأمر لا يمشى على موافقة مراده . فاعتذر للحاكم ؛ ثم إن الحاكم ولاه بعض الدواوين ، فقبل ذلك رهبة لا رغبة . وخشى طيش الحاكم ، فتخلص بإظهار الجنون والخبال إلى أن مات الخليفة عام (٤١١ هـ — ١٠٢١ م) [٣] . ولما تحقق ابن الهيثم من وفاة الحاكم أظهر العقل وانقطع إلى الاشتغال بالعلم والأدب إلى أن مات فى عام ١٠٣٨ م [٤] .

وكان أكبر نشاط ابن الهيثم محصوراً فى الرياضيات وتطبيقاتها ؛ وكان — إلى جانب هذا — كثير الاشتغال بمؤلفات أرسطو وجالينوس ، غير مُكْتَفٍ بدراسة الكتب الطبيعية منها . ويعترف ابن الهيثم بأنه لم يزل ، منذ عهد الصبا ، مُرَوِّياً فى اعتقادات الناس المختلفة، وكان متشككا فى جميع ذلك ، موقناً بأن الحق واحد ، وأن الاختلاف فيه إنما هو من جهة السلوك إليه ، فخاض فى ضروب الآراء والاعتقادات ، فلم يَحْظَ بيقين ؛ فرأى أنه لا يصل إلى الحق إلا من « آراء يكون عنصرها الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية » [٥] ، أعنى

---

(١) يُذكر ابن الهيثم فى الكتب اللاتينية باسم Alhazen ، وإذا صح ما يقوله ابن أبى أصيبعة من أنه كان فى الثالثة والستين من العمر فى عام ٤١٧ هـ فإن ميلاد هذا العالم يقع حوالى ٣٥٤ هـ (٩٦٥ م).

(٢) ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ٩٠ .

(٣) راجع استدعاء الحاكم له وخذلان ابن الهيثم فى المصدر المتقدم . وقد أضفت إلى كلام المؤلف ما يجعله مطابقا للنصوص .

(٤) مات بالقاهرة فى حدود عام ٤٣٠ هـ أو بعدها بقليل — ابن أبى أصيبعة ج٢ ص٩١ ، والقفطى ص١٦٧ . على أن القفطي يقول إنه رأى بخط ابن الهيثم جزءاً فى الهندسة كتبه فى سنة ٤٣٢ هـ .

(٥) يجد القارئ كلام ابن الهيثم فى هذا عند أبى أصيبعة ج ٢ ص٩١ — ٩٣. ومما تحسن ملاحظته أن ابن الهيثم كان يبتغى من وراء طلبه للعلوم الحق الذى يقربه من الله ؛ ونجده ينزع فى تفكيره نزعة =

من الإحساسات التى يهذبها التفكير المنطق . والبحث عن هذا الحق هو الغاية التى كان يقصدها ابن الهيثم من دراسة الفلسفة . وعنده أن الفلسفة ينبغى أن تكون أساساً تقوم عليه العلوم جميعاً[١] . وهو يقول إنه لم يجد الفلسفة إلا فى كتب أرسطو ، لأن هذا الفيلسوف — فى رأى ابن الهيثم — أحسن من عرف كيف يربط الاحساسات ويوحّد بينها لتصير معرفة عقلية ؛ ولذلك شرع يطالع كتب أرسطو ويشرحها بشغف عظيم ، رغبة منه فى أن ينفع الناس ، ورياضة لفكره ، وليجد فى ذلك ذُخراً وعزاء لوقت شيخوخته[٢] . والظاهر أن الأيام لم تحفظ لنا شيئاً من ثمرة هذه الجهود[٣] .

وأكبر كتب ابن الهيثم هو كتاب المناظر الذى انتهى إلينا مترجماً ومُهَذّباً باللغة اللاتينية[٤] . ونرى من هذا الكتاب أن ابن الهيثم كان مفكراً رياضيا ثاقب النظر ، يعالج تحليل المفهومات العلمية والظواهر المادية . على أن أحد علماء الغرب فى القرن الثالث عشر (فيتلو Witelo) استطاع أن يبسط هذا الموضوع كله على نمط أقرب إلى الطريقة العلمية ؛ ولكن ابن الهيثم يَفضُله فى دقة الملاحظة فى الجزئيات .

٣ — الادراك والحكم :

وتفكير ابن الهيثم متأثر بالرياضيات تأثراً تاماً . وجوهر الجسم ، فى رأيه ، يتقوّم من من مجموع صفاته الجوهرية ، كما أن الكل يتقوّم من مجموع الأجزاء ، وكما أن المعنى الكلى يتقوم من مجموع الصفات الذاتية[٥] .

دينية ؛ بل نجد له مشاركة فى علم الكلام ، فهو يرد على رأى الرازى فى الإلهيات والنبوات ؛ وله كتاب فى إثبات النبوات ؛ وألف فى الرد على ابن الروندى وعلى رأى المعتزلة فى أمر الصفات وفى الوعد والوعيد ، وغير ذلك .

(١) له رسالة فى أن جميع الأمور الدنياوية والدينية هى نتائج العلوم الفلسفية .

(٢) ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ٩٣ .

(٣) ذكر ابن أبى أصيبعة لابن الهيثم حوالى مائتى رسالة فى الطب وفى فروع الفلسفة ،منها كتاب المناظر ، وقد ترجمه إلى اللاتينية F. Risner عام ١٥٧٢م ، ورسالة فى الشفق ترجمها إلى اللاتينية أيضاً Gerhard of Cremona . ويذكر H. Suter فى دائرة المعارف الإسلامية بعض كتب ابن الهيثم (كتاب فى كيفية الأظلال ، وكتاب فى المرايا المحرقة بالقطوع ، وكتاب المرايا المحرقة بالدوائر ، وكتاب أصول المساحة وغيرها) التى ترجمت إلى الألمانية ونشرت منذ ١٩٠٧ فصاعداً .

(٤) يقول H. Suter إن هذا الكتاب أثر تأثيراً عظيما فى دراسة علم المناظر أثناء القرون الوسطى من عهد روجر بيكون (Roger Bacon) إلى عهد كبلر (Kepler) .

(٥) يقول ابن الهيثم : « كل معنى يوجد فى جسم من الأجسام الطبيعية ، ويكون من المعانى التى بها =

والذى يعنينا بنوع خاص فى علم المناظر هو ملاحظات ابن الهيثم النفسية فى الإبصار ، وفى الإدراك الحسى جملة ؛ وابن الهيثم يوجه اهتمامه هنا إلى تحليل الإدراك إلى عناصره المختلفة وإلى بيان أن الإدراك يتألف من درجات ، وأنه يستغرق زماناً .

فالإدراك يتركب من : (١) الإحساس ؛ (٢) مقارنة إحساسات كثيرة ، أو مقارنة الإحساس الحاضر بالصورة التى تكونت على التدريج فى الحافظة بفعل إحساسات سابقة ؛ (٣) الحكم الذى نعرف به أن الإحساس الحاضر يماثل الصورة التى فى الحافظة . والمقارنة والحكم ليسا من فعل الحواس ، لأن الحواس منفعلة فحسب ؛ بل هما من شأن العقل الذى يحكم به على الأشياء . وجميع خطوات الإدراك تحدث من غير أن نشعر بها فى العادة ، أو بحيث نشعر بها بعض الشعور ؛ ولا يصير الإدراك إلى مجال الشعور إلا بالروية . ولا يمكن تحليل الإدراك البسيط فى ظاهره إلى عناصره الأولية إلا بالروية أيضا .

وعملية الإدراك تحصل بسرعة عظيمة ؛ وكلما زاد تعوّد الإنسان ، وتكرّر الإدراك ، قوِى بذلك رسوخُ الصورة المنطبعة فى الحافظة ، وزادت سرعةُ حدوث المعرفة أو الإدراك . والسبب فى هذا أن الصورة الموجودة فى النفس من قبل تساعد على سرعة الإحساس الجديد ، حتى لقد يحسب الإنسان ، بعد طول المران ، أن الإدراك فعل لا يستغرق زمانا ؛ ولكن هذا غير صحيح . لأن كل إحساس يصحبه تغيُّرٌ فى الكيف ، محلُّه عضو الحس ، وهو يحتاج إلى زمان . ولا يقتصر الأمر على هذا ، بل لا بدّ أن تمضى فترةٌ من الزمان يستغرقها انتقالُ الإحساس فى طول الأعصاب . والدليل على أن إدراك اللون يستغرق زمانا ، هو دائرة الألوان المتحركة ؛ فنحن لا نرى فيها إلا لوناً مختلطاً ، لأن سرعة دورانها لا تدع لنا وقتاً ندرك فيه كل لون من ألوانها على حدة .

ويرى ابن الهيثم أن المقارنة والحكم هما العنصران النفسيان المهمّان فى الإدراك ؛ أما الإحساس فردُّه إلى الجسد ، وعضو الحس لا شأن له إلا الانفعال ، وكل إحساس فهو ،

= يتقوم ماهية ذلك الجسم ، فإنه يسمى صورة جوهرية ، لأن جوهر كل جسم إنما يتقوم من جملة جميع المعانى التى فى ذلك الجسم التى هى غير مفارقة له ما دام جوهره غير متغير عما هو عليه » (كتاب فلسفة الضوء طبعة مصر ١٣٣٦ هـ ص ١٧) .

فى الحقيقة ، ضرب من الألم ؛ ولـكنه لا يبلغ ، فى العادة ، حدًّا يجعلنا نشعر به ؛ فإذا قوِى الأثرُ الذى يحدثه الإحساس شعرنا بالألم ، على نحو ما يحدث عند وقوع نور ساطع على العين . ولا يجوز أن تُضاف صفة اللذة إلا للإدراك التام ، أى للمعرفة التى تتصور فيها مادة الإحساس بصورة نفسية .

والمقارنة والحكم هما ، فى الحقيقة ، حكم واستنباط لا نشعر بهما . وإذا اختار الطفل من تفاحتين أجملهما ، ففى فعلِهِ هـذا استنباطٌ ، وكل إدراك للعلاقة بين شيئين استنباطٌ أيضا ؛ غير أنه لما كان الحكم والاستنباط يحصلان بسرعة ، فكثيرا ما يخطئُ الإنسان فى هـذا الباب ، وكثيرا ما يحسب من القضايا الأولية أحكاما لا نصل إليها إلا من طريق الاستنباط . ولذلك يجب على الإنسان أن يكون حَذِراً فى كل ما يُلقى عليه فى صورة قضايا أولية ، فيتتبعه ليرى أصله ، فقد يكون مستنبطا من شىء أبسط منه .

٤ — أثر ابن الهيثم :

لم يكن لدعوة فيلسوفنا هـذه ثمرةٌ كبيرة فى الشرق . ولسنا ننكر أن ابن الهيثم كوّن شبه مدرسة فى الرياضيات والفلك ؛ ولـكن فلسفته الأرسطاليسية لم تجـد من يتعشقها إلا القليلين . ولا نعرف من تلاميذه غيرَ واحد يُعَدُّ من الفلاسفة ، هو أبو الوفاء مبشّر بن فاتك القائد[١] ، وهو أحد أمراء مصر ؛ وقد ترك لنا فى عام ١٠٥٣ م كتاباً يشتمل على أمثال حكمية وعلى حكايات من أخبار الفلاسفة ، وغير ذلك[٢] . ونكاد لا نجد فى كتابه شيئاً يمكن اعتباره من التفكير المبتكر ؛ وربما يصلح كتاباً للتسلية . وقد وجد أهل القاهرة بعد ذلك ما يرضيهم فى حكايات ألف ليلة وليلة ، فوق ما وجدوا فى مثل ذلك الـكتاب .

وقد كاد الشرق أن ينسى ابن الهيثم ، بعد أن وسمه هو وكتبه بالزندقة . ويخبرنا أحد تلاميـذ الفيلسوف الإسرائيلى ابن ميمون[٣] أنه كان ببغداد تاجراً ، أيام أحرقت كتبُ

---

(١) معجم الأدباء لياقوت ج ٦ ص ٢٤١ طبعة مرجوليوث ؛ وابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ٩٨ — ٩٩ ؛ والقفطى ص ٢٦٩ طبعة ليبترج ١٣٢٠ هـ ؛ ويقول القفطى إنه كان فى آخر المائة الخامسة .

(٢) ربما يقصد المؤلف كتابه المسمى مختار الحكم ومحاسن الكلم . انظر Brockelmann, I, 459 ؛ وانظر أيضاً مجلة Orientalia, 1935, p. 305 .

(٣) هو الحكيم يوسف السبتى الإسرائيلى .

أحد الفلاسفة[1] (توفى عام ١٢١٤ م) ؛ وقد أحضر لها خطيب ، ونُصب له منبر ليشرف على إحراقها . فلما وصل إلى كتاب الهيئة لابن الهيثم أشار إلى الدائرة التى مثّل بها الفلك ، ووصفها بأنها الداهية الدهياء ، والنازلة الصمّاء ، والمصيبة العمياء . و بعد تمام كلامه خرقها وألقاها إلى النار .

(١) هو عبد السلام بن عبد القادر بن أبى صالح الجيلى البغدادى المعروف بالركن ؛ ارجع إلى ترجمته فى أخبار الحكماء للقفطى ص ٢٢٨ — ٢٢٩ ، طبعة ليبزج ١٣٢٠ ه .

٥ – نهاية الفلسفة فى المشرق

١ – الغزالى[١]

١ – علم الكلام والتصوف :

رأينا فيما تقدم أن الحركة الكلامية فى الإسلام تأثرت بالفلسفة تأثراً قويا ؛ فالمتكلمون من المعتزلة ، بل من خصومهم ، أخذوا من كتب الفلاسفة آراءهم ومعظمَ الأدلة التى كانوا يؤيدون بها مذاهبهم ، أو يحاربون بها مذاهب خصومهم . وهم لم يأخذوا من تلك الكتب إلا ما احتاجوا إليه ؛ أما غيره فلم يتعرضوا له ، أوهم حاولوا إبطاله فأدّى هذا إلى ظهور كتب كثيرة يُقصَد بها محاربةُ مذهب فلسفى بعينه أو فيلسوف بعينه ؛ ولكن لم يحاول أحدٌ ، قبل الغزالى ، أن يَشنّ على جملة المذاهب الفلسفية ، التى قامت فى المشرق على أساس من الفلسفة اليونانية ، غارةً تستند إلى وجهات نظر عامة ، وتقوم على دراسة عميقة[٢] .

---

(١) هو أبو حامد محمد بن محمد الغزالى (بتشديد الزاى ، نسبة إلى غزّال ، على طريقة أهل خراسان ؛ وذلك أن والده كان يشتغل بغزل الصوف ، أو من غير تشديد ، نسبة إلى بلد يسمى غزالة ، كما نقل عن السمعانى فى الأنساب ، راجع ترجمة أبى الفتوح الغزالى ، أخى الإمام الغزالى ، فى الجزء الأول من وفيات الأعيان لابن خلكان ، ص ٤٩ ، طبعة القاهرة ١٢٩٩ هـ) ، من أكبر مفكرى الإسلام ، ولعله أقربهم إلى الابتكار . كان فقيها متكلما صوفيا ، وهو بطل من أبطال الإسلام الخالدين الذين ناضلوا عنه ، ولذلك يسمى حجة الإسلام ؛ فقد رد على كثير من المخالفين ، فألف فى الرد على الباطنية ، الذين يسمون أهل التعليم لقولهم بضرورة معلم معصوم ، كتاب فضائح الباطنية (نشره جولدزيهر) ، وألف كتابا فى الرد على الإباحية (نشره بريتزل) ، وثالثاً فى الرد على النصارى سماه : الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل ، وذلك بعد دراسة هذه المذاهب كلها . وأكبر ردوده شأناً ، وأشدها عنفا أيضا ، هو كتاب تهافت الفلاسفة ، وهو عمل عظيم لا يخلو من قيمة فلسفية ، لأنه ثمرة دراسة محكمة ، وتفكير طويل ، ولأنه يبين المسائل الكبرى التى كانت محل خلاف بين الدين والفلسفة . ويدل اختيار هذه المسائل وطريقة عرضها ، وتمحيص الأسس التى تقوم عليها مذاهب الفلاسفة ، هذا إلى كثرة الافتراضات والتدقيق فى وضعها ، على طول نظر فى الفلسفة . وقد يلوح فى ثنايا ذلك شىء من الابتكار . انظر ما كتب عن الغزالى فى دائرة المعارف الإسلامية ، ومقدمة الأب بويج (Bouyges) التى كتبها لنشرته لكتاب التهافت ، (بيروت ١٩٢٧) وهى نشرة جيدة قدم بها للباحثين أجل خدمة . ولا أريد زيادة التعليقات عن الغزالى لأنى أعد للنشر كتابا عنه .

(٢) قام المسلمون منذ أول اتصالهم بالأمم الأجنبية وثقافاتها بالدفاع عن دينهم ، وخير من ذب عن الإسلام فى القرون الأولى هم المعتزلة الذين أبلوا أحسن بلاء فى إبطال مذاهب المخالفين من ثنوية على اختلافهم =

على أن العمل الذى نهض له الغزالى كانت له ناحية إيجابية أيضاً[1] . فكان هناك علم الكلام ، يريد أن يقرّب العقائدَ الدينية إلى العقل ، بل يريد أن يلتمس لها أدلة عقلية . ولكن كان إلى جانبه طريق الصوفية الذين يرمون إلى تذوّق تلك العقائد من طريق القلب ؛ فلا يريدون البحثَ فيها على منهاج العقل ، ولا يريدون إقامة البراهين عليها ، بل كانوا يسعون إلى تذوُّقها وجَعْلها حالا للنفس .

ولما كان يجب أن تبلغ العقائد الدينية أسمى درجات اليقين ، فقد تساءل الناس فى أمرها : أهى معارف ينبغى أن نقدر على التوصل إليها بالاستنباط من معارف أخرى ؟ أم يجب أن تكون بديهيات أو مبادئ عقلية بيِّنة بنفسها ، لا تقبل برهاناً ، ولا يعوزها مثلُ هذا البرهان ؟ ولكن المبادئ والبديهيات العقلية لا بد أن يسلّم بها الناس جميعاً متى عرفوها ؛

= (منانية وديصانية) ومذاهب الدهرية . وخير من رد على المخالفين ولا سيما الفلاسفة هو إبراهيم النظام ؛ فقد رد على مذهب أنباذوقليس وعلى القائلين بالمزاج وعلى أرسطو وعلى القائلين بقدم حركة الكواكب (وللنظام برهان على إبطال هذا القول قريب من برهان الغزالى ، ولعله أصل برهان أبى حامد . انظر كتاب الانتصار للخياط ص ٣٥ — ٣٦ ، وكتاب التهافت طبعة بيروت ص ٣١ — ٣٢) . ومن أكبر من رد على المخالفين القاضى أبو بكر الباقلانى المتوفى عام ٤٠٣ هـ فى كتابه المسمى التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة (وقد نشرناه منذ حين قريب) ، فقد رد فيه على البراهمة والنصارى وغيرهم ، ولا أشك فى أن الغزالى عرف هذا الكتاب ؛ فإن فكرة الخلق بفعل إرادة قديمة على سبيل التراخى هى فكرة الباقلانى . ونستطيع التيقن من هذا إذا قارنا كتاب التمهيد ص ٥٣ وكتاب التهافت ص ٢٦ . ولكن الغزالى يقول (المنقذ من الضلال ص ٧ طبعة مصر ١٣٠٩ هـ) : إن الذين اشتغلوا بالرد على الفلاسفة من المتكلمين لم يصرفوا عنايتهم للوقوف على منتهى علومهم ، ولم يكن ما جاء فى كتب المتكلمين « إلا كلمات معقدة مبددة ظاهرة التناقض ، لا يظن الاغترار بها بغافل عامى فضلا عمن يدعى دقائق العلوم » ؛ وهو يؤكد فى المنقذ (ص ٨) وفى مقدمة المقاصد أنه لا يقف على فساد علم من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوى أعلم الناس به ، بل يزيد عليه ويطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة ؛ وعنده أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمى فى عماية ؛ لذلك أراد الغزالى أن يدرس مذاهب الفلاسفة دراسة محكمة قبل إبطالها ، وقد يكون بيانه لهذه المذاهب من أحسن المراجع لمعرفتها فى بعض النقط .

(١) يصرح الغزالى فى التهافت أنه لا يريد إلا هدم مذاهب الفلاسفة ، وإظهار ما فيها من تناقض وعجز وتلبيس ؛ كما يصرح أنه لا يقصد فيه إثبات المذهب الذى يعتقده هو ؛ وهذه هى الناحية السلبية النقدية . أما الناحية الإيجابية الإثباتية ، فهى أن الغزالى ، بإظهاره فساد مذاهب الفلاسفة وقصور أدلتهم ، يريد أن يقرر إفلاس العقل ، خصوصا فى مسائل الربوبية (قارن التهافت ص ١٢١ ، ١٧٧) ليمهد نفوس الناس إلى الاقبال على الدين وعلى التصوف ؛ وبعبارة أدق أراد أن يوجههم إلى الرجوع إلى القلب الذى يدرك الحقائق الإلهية بالذوق والكشف بعد تصفية النفس بالعبادات ، والرياضات الصوفية — راجع كتاب عجائب القلب من كتب الإحياء .

وبما أنه ليس بين الناس إجماعٌ فى أمر العقائد الدينية ، فهى ليست مبادئُ عقلية أولية ؛ لأنه لو قيل إنها كذلك لتساءل البعض من أين ينشأ الكفر إذَنْ ؟

وبدا للكثيرين أن المخرج الوحيد من مثل هذه الشكوك هو أن يجعلوا المعوّل فى الإيمان بعقائد الدين على نورٍ يُشرق فى النفس من مصدر فوق طور العقل ، وقد ظهر هذا الاتجاه عن غير شعور فى أول الأمر ، وذلك فى اندفاع صوفى ، كثيراً ما كان ينشأ عنه عدمُ العناية بمباحث الفقه والكلام . ثم جاء الغزالى ، فأخذ بنصيب من هذه الحركة أيضاً ، وتناول ما سبق إلى وضعه السالمية[1] والكرامية[2] ، وهما فرقتان تخالفان المعتزلة ، فبسطه ووضعه على أساس واسع ، وصار التصوف ، عند جمهور المسلمين ، منذ أيام الغزالى ، دعامة يقوم عليها صَرْحُ العلم وتاجاً على مَفْرِقِه .

٢ — حياة الغزالى :

وتاريخ حياة الغزالى[3] عجيبٌ فى بابه . ويتحتّم علينا أن نتعمق فى معرفته ، إذا أردنا أن نتفهم ما كان لهذا الرجل من تأثير .

ولد الغزالى فى طوس ، من أعمال خراسان ، عام ٤٥٠ هـ (١٠٥٨ — ١٠٥٩ م) أو ٤٥١ هـ (١٠٥٩ — ١٠٦٠ م) ؛ فهو مواطن للفردوسى ، شاعر الفرس العظيم . وكما أن شخص الفردوسى شاهدٌ على ما كان للأمة الفارسية من مجد قديم ، فقد قُدِّر للغزالى أن يكون عند جميع من جاء بعده من المسلمين « حُجَّةَ الإسْلَامِ وَزَيْنَ الدِينِ » .

وكانت الثقافة الأولى التى تلقاها الغزالى بعد وفاة والده ، فى بيت صديق له متصوف[4] ،

---

(١) جماعة صوفية سنية تألفت فى البصرة فى القرنين الثالث والرابع من الهجرة ، أسسها سهل التسترى (المتوفى عام ٢٨٣ هـ) ، وسميت باسم أكبر تلاميذه ، وهو أبو عبد الله محمد بن سالم (المتوفى عام ٣٥٠ هـ) — انظر مقالة الأستاذ ماسينيون عن السالمية فى دائرة المعارف الإسلامية .

(٢) ارجع إلى كتاب الملل والنحل ص ٧٩ وما بعدها لتعرف مذاهب الكرامية ، على أن الغزالى يذكر الكرامية فى كتاب التهافت فى معرض النقد — (تهافت ص ١٣ ، ٢٣٤ مثلا) .

(٣) ارجع إلى أوسع ترجمة للغزالى فى كتاب طبقات الشافعية للسبكى (ج ٤ ص ١٠١ — ١٨٢) ، وإلى مقدمة المرتضى لكتابه : إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين (ج ١ ص ٢ — ٥٣) .

(٤) طبقات السبكى ج ٤ ص ١٠٢ .

ثقافة واسعة عامة ، أوسع من أن تكون ثقافة عامة مقصورة على أمة معينـة . وقد وُهب هذا الفتى عقلا مُتوثباً قوى الخيال ، لا يرضى بأى قيد يَغله . ولم يطمئن إلى تفريعات الفقهاء وتدقيقاتهم بما فيها من تكلف ، ولا إلى ما فيها من صيغ دقيقة ، بل كان يَعُدُّ ذلك علماً دنيوياً ، فطوى عنه كشحاً ، وأراد أن يغمر روحه فى معرفة الله .

ثم درس علم الكلام فى نيسابور على إمام الحرمين (المتوفى عام ٤٧٨ هـ — ١٠٨٥ م)[١] . ولعل الغزالى كان قد بدأ يصنف ويدرس ، ولعل الشكوك أيضاً[٢] كانت قد بدأت تتطرق إلى عله أثناء هذه المدة . ثم وفد على نظام الملك ، وزير السلطان السلجوقى ، وظل عنده ، حتى أسند إليه منصب التدريس فى بغداد عام ٤٨٤ هـ — ١٠٩١ م .

وفى أثناء ذلك اشتغل متعمقاً فى تحصيل الفلسفة ، ولم يكن الذى حمله على دراستها مجرد شغف بالعلم ، بل هو شوقُ قلبه الذى كان يريد المخرج من الشكوك التى كان يثيرها عقله . ولم يكن يحاول الوصول إلى معرفة تكشف له أسرار ظواهر الكون ، ولا كان يرمى إلى تسديد تفكيره ؛ بل كان ينشد طمأنينة القلب ، وتذوق الحقيقة العليا .

وقد درس مصنفات الفلاسفة ، ولا سيما الفارابى وابن سينا ، دراسة وافية ؛ وقد ألف مختصرا جامعا فى الفلسفة ، وذلك طبقاً لمذهب ابن سينا فى الجملة . وهو فى هذا الكتاب يقرر الآراء الفلسفية تقرير الباحث العلمى ، ويحكيها على وجهها ، غير متعرض لما فيها من حق أو باطل فى رأيه ؛ وقد يلوح فيه شىء من الرضا عن مباحثها[٣] . ولكن الغزالى كان وهو يقرر مذاهب الفلاسفة ، ينوى أن يُعقِب ذلك بتفنيدها وإبطالها . وقد قال ذلك فى أول الأمر ليريح ضميره من تَبِعَة التعرض للفلسفة ، ثم جاهر به بعد ذلك حينما وُجِّه إليه اللوم . وقد ظهر هذا التفنيد المشهور بعد قليل من الزمن ، وهو كتاب « تهافت الفلاسفة[٤] »

(١) هو أبو المعالى عبد الملك بن الشيخ أبى محمد عبد الله بن أبى يعقوب . . . الجوينى ، ولد عام ٤١٩ هـ ، وتوفى عام ٤٧٨ هـ .

(٢) هو أبو على بن الحسن بن على بن إسحاق الطوسى : (ولد عام ٤٠٨ هـ ، وتوفى عام ٤٨٥ ، وزير السلطان السلجوقى ألب أرسلان .

(٣) هذا هو الكتاب المسمى مقاصد الفلاسفة ؛ على أن الغزالى يصرح فى أوله أنه لا يريد من بيان مذاهب الفلاسفة فيه إلا أن يكون مقدمة لإبطالها .

(٤) كانت كلمة «تهافت» محل تفسيرات شتى ، وقد ترجمها الباحثون الأوروبيون بكلمات كثيرة ، =

=معظمها يتضمن معنى التساقط المتتابع والانهدام؛ وبعضها يتضمن معنى التناقض، وضعف التماسك والانسجام؛ فمنها باللاتينية Destructfo ، و Ruina (الهدم) ؛ وبالإنجليزية Destruction (الهدم) ، و Collapse (سقوط) ، و Disintegration ، (تفكك) ، وبالفرنسية : Chute و Ecroulement و Effondrement (تساقط) ، و Sottise (حمق) و Vanité (غرور أو بطلان) ، و Incohérence (تناقض أو قلة التماسك) ، وبالألمانية : Zusammensturz (التهدم معاً) ، و Uebereinanderstürzen (التساقط شيئاً فوق شيء) . ويختار الأب بويج (Bouyges) في مقدمته لكتاب التهافت ، بعد ذكر هذه الترجمات وغيرها ، كلمة : Incohérence من غير معارضتها بغيرها . وقبل أن نبين المعنى الدقيق لهذه الكلمة يحسن أن نذكر معناها مأخوذاً من كتب اللغة . نجد في القاموس المحيط للفيروزابادي ، وفي لسان العرب لابن منظور ، وفي أساس البلاغة للزمخشري ، وفي تاج العروس للسيد المرتضى ، وفي الصحاح للجوهري : هفت الشيء هفتاً تطاير لخفته ؛ وتهافت الفراش في النار تساقط ؛ وتهافت الثوب تساقط وبلي ؛ وتهافت الناس في الشيء تساقطوا ، وأكثر ما يكون في الشر ؛ وهفت هفتاً ، تكلم كثيراً بلا روية ، ولا إعمال فكر ؛ والهفت الكلام الكثير الذي لا روية فيه ، والحمق الوافر ، والهفات الأحمق ، والمهفوت المتحير . وقد رأيت في كتاب الحيوان للجاحظ أنه يستعمل عبارة : تهافت الشيء بمعنى تفرقت أجزاؤه ، وتبرأ بعضها من بعض (حيوان ج ٥ ص ١٢) ، وعبارة تهافت الأعرابي بمعنى تضاحك (ج ٢ ص ٨٥) ، ويستعملها أيضاً بمعنى الفساد وانحلال القوة .

والغزالي يستعمل لفظ تهافت مضافاً إلى الفلاسفة حيناً (مقدمة المقاصد ، وتهافت ص ١٣ ، ٧٨ ، ١٧٩) ، ومضافاً إلى كلامهم ، أو مسالكهم ، أو عقيدتهم حيناً آخر (تهافت ص ٦ ، ١٨١ ، ٣٠٨) ؛ وهو يقرن كلمة تهافت بكلمة تناقض وعجز ، ويكرر القول بأن غرضه من كتاب تهافت الفلاسفة بيان تناقض كلمتهم ، وهدم مذاهبهم .

وللعلامة الأسباني بلاسيوس (Miguel Asín Palacios) بحث جيد في معنى كلمة تهافت في كتب الغزالي وابن رشد (Sens du mot Tehafot dans les oeuvres d' El-Ghazali et d' Averroès, (Revue Africaine, Alger, 1906, p. 185—203) ، بين فيه معنى كلمة التهافت عند الباحثين قبله ؛ ثم يعتمد على تاج العروس ويستنتج أن معنى كلمة تهافت ، بالنسبة للانسان والحيوان ، ليس معناها التساقط ، بل التسرع في الكلام بلا روية ولا إعمال فكر ، والتسرع في عمل شيء يلحق بصاحبه ضرراً ؛ ثم يرجع بلاسيوس إلى كتاب الإحياء ، فيرى كلمة تهافت ترد في هذه العبارات : (١) « وأما التهافت في الكلام ، والتشدق ، والاستغراق في الضحك ، والحدة في الحركة والنطق ، فكل ذلك من آثار البطر والأمن والغفلة عن عظيم عقاب الله تعالى وشديد سخطه » . يرى بلاسيوس أن معنى التهافت هنا الكلام لا روية ولا إعمال فكر ، كما في تاج العروس . (٢) « حديث : إنكم تتهافتون على النار تهافت الفراش وأنا آخذ بحُجَزكم » ؛ ومعنى التهافت عنده : تسرعون بجهل . (٣) « ولأجل ضعف أبصارها (البعوض) تتهافت على السراج ، لأن بصرها ضعيف ، فهي تطلب ضوء النهار ، فإذا رأى المسكين ضوء السراج بالليل ظن أنه في بيت مظلم وأن السراج كوّة من البيت المظلم إلى الموضع المضيء ، فلا يزال يطلب الضوء ، ويرمي بنفسه إليه ، فإذا جاوزه ، ورأى الظلام ، ظن أنه لم يصب الكوّة ، ولم يقصدها على السداد ، فيعود إليه مرة أخرى إلى أن يحترق . ولعلك تظن أن هذا لنقصانها وجهلها ، فاعلم أن جهل الإنسان أعظم من جهلها ؛ بل صورة الآدمي في الإكباب على شهوات الدنيا صورة الفراش في التهافت على النار ، إذ تلوح للآدمي أنوار الشهوات من حيث ظاهر صورتها ، ولا يدري أن تحتها السم الناقع القاتل ، فلا يزال يرمي نفسه عليها إلى أن ينغمس فيها ، ويتقيد بها ، ويهلك هلاكاً مؤبداً ... ولذلك كان ينادي رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقول : إني ممسك بحجزكم عن النار وأنتم تتهافتون فيها تهافت الفراش » . (تجد هذه النصوص في الإتحاف ج ١ ص ٤١٩ ، ج ٩ ص ٩٤ ، ج ٩ ص ٥٩٠ على التوالي) .

يرى بلاسيوس بالاستناد إلى ما تقدم أن الغزالي حين سمى كتابه تهافت الفلاسفة كان يريد أن يمثل=

ويجوز أن يكون الغزالى قد ألف هذا الكتاب فى بغداد أو بعد أن غادرها بزمن قصير(١).

وبعد أربع سنين (أى فى عام ٤٨٨ هـ — ١٠٩٥ م) انقطع الغزالى عن التدريس ببغداد ، مع ما أصاب فيه من توفيق ؛ وكانت الشكوك لا تفارقه ، فلم يطمئن إلى المحاضرات الكلامية [التى كان يلقيها على تلاميذه] ، وكان مَنْصِبُه الرفيع وشهوات الدنيا تجاذبه سلاسلُها إلى المقام حيناً ، ودواعى الآخرة تنادى به إلى الرحيل ، وتُبْغِض إليه منصبه حيناً آخر ؛ ورأى أنه يستطيع ، بل يجب عليه أن يحارب الدنيا وحِكْمَتَها ، وأن ذلك خيرٌ له . والحقُّ أن مطامح الغزالى كانت أوسع من هذه الدنيا وأعمق . وفى أثناء مرض أصابه هتف به هاتف باطنى(٢) ؛ فاشتغل بالعزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة ، استعداداً للقيام بمهمته ؛ وربما كان ينوى الظهور بمظهر مصلح دينى سياسى(٣) ، وبينما كان الصليبيون يتأهبون فى الغرب لمهاجمة الإسلام ، كان الغزالى يتهيأ لأن يكون مناضلا روحيا عن الدين الإسلامى . ولم يكن

= لنا أن العقل الإنسانى يبحث عن الحقيقة ، ويريد الوصول إليها ، كما يبحث البعوض عن ضوء النهار ، فإذا أبصر شعاعاً يشبه نور الحقيقة ، انخدع به ، فرمى بنفسه عليه وتهافت فيه ؛ ولكنه يخطىء مخدوعاً بأقيسة منطقية خاطئة ، فيهلك كما يهلك البعوض ، فكأن الغزالى يريد أن يقول إن الفلاسفة خدعوا بأشياء أسرعوا إليها بلا إعمال رويّة فتهافتوا ، وهلكوا الهلاك الأبدى ؛ وقد حاول بلاسيوس أن يجد فى عبارات كتاب التهافت وفى استعمال ابن رشد لهذه الكلمة ما يؤيد افتراضه ، فليرجع القارىء إلى بحثه المشار إليه .

ومن العسير أن نحدد المعنى الذى كان يقصده الغزالى من عبارة تهافت الفلاسفة ، لاحتمالها معانى عديدة ، وقد يكون المقصود حماقات الفلاسفة ؛ أو تساقط مذاهب الفلاسفة ، مع حذف كلمة مذاهب على طريقة المجاز بالحذف ؛ أو ضعف وفساد مذاهب الفلاسفة ، على طريقة المجاز أيضاً ؛ أو مسارعة الفلاسفة بلا روية ولا إعمال فكر إلى تقليد مذاهب خادعة اعتقدوها فتساقطوا بسببها فى الهلاك الأبدى ، وتهافتوا فى النار ؛ أو مضاحك الفلاسفة ومهازلهم ، (مقدمة التهافت ص ٦) .

(١) وجد الأب بويج فى إحدى المخطوطات التى اعتمد عليها فى نشره لكتاب التهافت وهو مخطوط مكتبة الفاتح باستانبول ، أن الفراغ من تأليفه وقع فى ١١ محرم عام ٤٨٨ هـ ويقول الغزالى (منقذ ص ٣٠) إن خروجه من بغداد كان فى ذى القعدة عام ٤٨٨ هـ . وكان قد اشتغل بتحصيل الفلسفة أثناء اشتغاله بالتدريس بالمدرسة النظامية منذ عام ٤٨٤ هـ مدة سنتين ، ثم عاود الدراسة متفكرا منقداً غوائل الفلسفة قريبا من سنة (منقذ ص ٨) ؛ فالظاهر إذاً أن الغزالى ألف التهافت قبل مغادرته بغداد بما يقرب من عام لا بعد أن غادرها بقليل ؛ وكان إذ ذاك فى الثامنة والثلاثين من العمر .

(٢) يصف الغزالى هذا التجاذب بين شهوات الدنيا ودواعى الآخرة فى المنقذ ص ٢٠ — ٢٣ ، ويحكى لنا أن هذا التجاذب دام ستة أشهر ، اعتقل لسانه فى آخرها عن التدريس ، وحزن قلبه وانحطت صحته ، ثم التجأ إلى الله الذى يجيب المضطر إذا دعاه ، فأجابه ، وسهل على قلبه الإعراض عن الدنيا بما فيها .

(٣) كان عصر الغزالى عصر انحلال دينى وخلقى ، وقد حاول أن يعرف أسباب ذلك ، وكان يحب أن ينهض داعيا إلى الحق — (منقذ ص ٢٧ — ٣١) .

انقلابه عن حياته السابقة عنيفاً كما حدث للقديس أوغسطين [١] ، بل هو يشبه ما أحس به القديس هيرونيموس Hieronymus [٢] ، الذى هتف به فى الرؤيا هاتفٌ أخرجه من الجرى وراء آراء شيشرون ، إلى المسيحية العملية [٣] .

---

(١) هو القديس Aurelius Augustinus ، الذى ولد فى مدينة من شمال إفريقية من أصل رومانى عام ٣٥٤ م . وكانت أمه مسيحية منذ صغرها ؛ أما أبوه فلم يدخل فى المسيحية إلا فى آخر عمره . وقد تلق أوغسطين شيئاً من التعليم المسيحى توطئة لتعميده ، ولكنه لم يعمد ، وقد شب غير متقيد بالدين ، ولا بقيود العفة ، وعاشر منذ شبابه امرأة أتى منها بولد ؛ ثم وقع تحت تأثير المانية تسع سنين ، كان فى أثنائها ناقدا للعقائد ، وأدت به المشكلات العقلية التى وقع فيها إلى مذهب الشكاك ، ثم ذهب إلى روما ، وتعمق فى دراسة آراء شيشرون ، ولم يتأثر بالمسيحية ، ثم أرادت أمه أن تثبته بالزواج ، فتزوج ، وأرسل زوجته الأولى إلى شمال أفريقية ، ولكنه كان قبل زواجه قد عاشر امرأة أخرى ، وكان دعاؤه فى تلك المدة : إلهى ! أعطنى العفة ؛ ولكن لا أظن أنى أستطيع حكم نفسى . واستمر الكفاح فى نفسه شديداً بين الروح والجسد ، فأعاده إلى المانوية ، وزاد الشك فى إضعاف الروح فى كفاحها ؛ ثم درس أوغسطين المذهب الأفلاطونى الجديد ، ولكنه كان يرى غيره يتأثر بالمسيحية فيخجل من نفسه لأنه يدرس الفلسفة ويزعم أنه يحتقر الماديات . وبينما كان ذات يوم جالساً فى حديقة مع تلميذ له ، ونفسه تضطرب بما فيها ، إذ انهلت الدموع غزيرة من عينيه ، وقام يبكى صائحا : إلى متى هذا التسويف ؟ كل يوم أقول غداً غداً . وفى تلك اللحظة كان إلى جواره صبى يغنى قائلا : خذ واقرأ ؛ فاعتبر أوغسطين أن هذا النداء نداء إلهى ، فأخذ الإنجيل وفتحه ، فكان أول ما وقعت عليه عينه فى رسائل القديس بولس آيات تدعو إلى ترك التكاسل والعبث والضعف ، وإلى الرجوع إلى المسيح . ومنذ ذلك الحين غمرت السكينة قلب أوغسطين ، ثم دخل المسيحية عام ٣٨٧ م وعاد إلى إفريقية وعين أسقفا عام ٣٩١ م وصار بتآليفه ومكانته وشهرته من أكبر رجال المسيحية .

(٢) هو Eusebius Sophronius Hieronymus المعروف بالقديس جيروم (Jérome) ولد فى مدينة ستورندو فى دالماشيا ، من أبوين مسيحيين ، عام ٣٤٠ م . وبدأ تحصيل علومه فى مسقط رأسه ، ثم درس الفلسفة فى روما ، وطاف فى الشرق والغرب . وبينما كان فى أنطاكية مات أحد رفاقه بالحمى ، ووقع هو فى مرض شديد ، فعزم على أن يزهد فى كل ما يؤخره عن الله ، وكان شديد الميل إلى مطالعة كتب شيشرون وآراء الوثنيين ، فرأى فى المنام أن المسيح يلومه لأنه يحرص على أن يكون شيشرونيا أكثر من حرصه على أن يكون مسيحيا . ومن ذلك الحين اقتصر على قراءة الكتب المقدسة ، وتزهد فى صحراء قريبة من أنطاكية ، وكان له شأن كبير بين آباء الكنيسة .

وسيتبين من الكلام فيما يلى عن شك الغزالى ورجوعه إلى اليقين أنه يختلف عما حصل لأوغسطين وعما حصل لجيروم .

(٣) ترك لنا الغزالى فى كتاب المنقذ من الضلال تاريخاً لحياته العقلية ، بين فيه تطورها وتدرجها . وهو يحكى لنا ذلك بعد أن أناف على الخمسين (منقذ ص ٣) ، ويبين ما قاساه فى استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق ، وما استجرأ عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد إلى يفاع الاستبصار ، مبتدئاً بعلم الكلام ، ومثنيا بمذهب أهل التعليم (الباطنية القائلين بضرورة المعلم المعصوم) ، ومنتقلا بعد ذلك إلى دراسة الفلسفة ، ومنتهيا بطريق الصوفية ، خائضا بحر الخلاف ، متوغلا فى كل مظلمة ، متهجما على كل مشكلة ، فاحصا عن عقيدة كل فرقة ومذهب . وهو يقول إن التعطش إلى درك حقائق الأمور كان دأبه وديدنه ، من أول عمره ، غريزة وفطرة من الله ، وضعها فى جبلته ، من غير اختيار منه ، حتى انحلت عنه =

ثم لبث الغزالى عشر سنين يتنقل بين البلاد ، يوزع أوقاته بين العبادة والتأليف . والمظنون أنه فى أول هذه المدة ألف أكبر كتبه فى الكلام والفقه والأخلاق ، وهو كتاب « إحياء علوم الدين » ، وفى نهايتها حاول أن ينهض بعبء الإصلاح . وقد ذهبت به الأسفار إلى دمشق وبيت المقدس (قبل أن يأخذها الصليبيون) ، وإلى الإسكندرية ومكة والمدينة ؛ ثم عاد إلى وطنه آخر الأمر .

وبعد أوبته لوطنه اشتغل بالتدريس فى نيسابور زمناً قصيراً ، ومات فى طوس مسقط رأسه ، فى ١٤ جمادى الآخرة عام ٥٠٥ هـ — ١٨ ديسمبر سنة ١١١١ م .

= رابطة التقليد ، وانكسرت عليه العقائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا ، وقد حاول أن يعرف حقيقة الفطرة التى يكون عليها الإنسان ، قبل الاعتقادات العارضة ، ومطلوبه من وراء ذلك العلم اليقينى الذى لا يتطرق إليه ريب ، ولا يتسع القلب للشك فيه ، ولا يزعزعه فى نفس صاحبه التحدى بالخوارق : ولما امتحن الغزالى علومه ، لم يجد من بينها علما يبلغ هذه المرتبة فى اليقين إلا الحسيات والضروريات ، ولكنه أراد أن يتيقن من ذلك ، فتأملها ، وحاول أن يشكك نفسه فيها ، فلم يجد أماناً فى المحسوسات ، لأن العين مثلا تخدع عن الحقيقة ، فترى الظل ساكنا ، وهو فى الحقيقة متحرك ، وترى الكوكب صغيرا وهو أكبر من الأرض . والذى كذب الحس هو حاكم العقل . عند ذلك بطلت ثقته بالمحسوسات ، فلم تبق إلا العقليات الضروريات ، ولما رأى الغزالى أنه كان واثقاً بالحسيات حتى كذبها حاكم العقل ، وأنه لولا العقل لاستمر على تصديقها ، خالجه الشك فى أمر العقليات ، فلعل ثقته بها كثقته بالمحسوسات « ولعل وراء إدراك العقل حاكما آخر ، إذا تجلى كذب العقل فى حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه ، وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالته » ، وتوقف عقله فى الجواب عن ذلك ، وتأيد الإشكال بالمنام ، ورأى أنه يرى فى المنام أمورا وأحوالا يعتقد أنها حقيقة ثابتة ، ولا يشك فى ذلك ، ثم يستيقظ فيتحقق أنه لم يكن لذلك أصل ، فقال لنفسه : « فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده فى يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك ، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوما بالنسبة إليها ، فإذا وردت تلك الحالة ، تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها ... ... » ، ولعل هذه الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى حياة أخرى . وكان هذا سببا فى تقوية الشك وإعضال دائه ، ولم يكن من علاج إلا بالدليل ، والدليل لا يكون إلا من تركيب الأوليات ، وقد أصبحت هذه عنده موضع شك ، ودام الغزالى قريبا من شهرين كان فيهما « على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال » ، حتى شفاه الله من ذلك المرض ، وعاد إليه اليقين بالضروريات العقلية ؛ « ولم يكن ذلك بنظم دليل ، وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » .
ولما شفى الغزالى من مرض الشك حاول أن يدرس علوم كل طائفة ، كما تقدم ، فلم يجد اليقين إلا عند الصوفية ، وعرف أنهم هم السالكون إلى الله ، وأنهم أحسن الناس علماً ، وأزكاهم عملا ، ولا ريب فى أن تشكك الغزالى والأسباب التى أيده بها ناحية شيقة طريفة فى تفكيره لم يوفها المؤلف حقها ومقارنة شكه بالشك الديكارتى موضوع جدير بالبحث ، ولولا ضيق المقام لتكلمت عنه هنا . وقد أشرت فيما تقدم (هامش ص ٢١٨) إلى أن رجوع الغزالى إلى اليقين يختلف عما حدث للقديس أوغسطين أو القديس هيرونيموس ، وهو ظاهر .

وقضى الغزالى السنين الأخيرة من عمره فى العبادة ومجالسة أرباب القلوب ، والإقبال على الحديث ومجالسة أهله ، بعد أن لم يكن طلب شيئاً من الحديث ولا انتشرت عنه روايته فى أيام الصبا[١] . فحياةُ الغزالى متّسقة الأجزاء يتصل أولها بآخرها اتصالا جميلا .

٣ — موقفه ازاء ثقافة عصره :

يستعرض الغزالى الاتجاهات العقلية[٢] فى عصره . فهناك أصحاب علم الكلام ، وهناك الباطنية الذين يزعمون أنهم أصحاب التعليم المخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم ، وهو المعلم عندهم ، وهم يذكرون شيئاً من ركيك فلسفة فيثاغورس ؛ وهناك الفلاسفة والصوفية .

نظر الغزالى فى علم الكلام ، فوجد أن مقصودَه حفظُ العقيدة التى يؤمن هو بها وحراستُها من تشويش أهل البدع ؛ غير أن أدلة المتكلمين بدت ضعيفة فى نظره ، ووجد مجالا للشك فى الكثير من آرائهم[٣] .

وأحسّ فى نفسه بميل عظيم لمذهب الصوفية[٤] ، وهو مدين لهذا المذهب بأعز ما لديه أعنى تمكين العقيدة فى قلبه ، وبفضله استطاع أن يقول إنه يتذوق بروحه ما يحاول المتكلمون أن يتوصلوا إليه بالنظر العقلى .

أما الفلسفة الشائعة إذ ذاك فالغزالى لا يجحد ما لها من فضل فى تثقيف الناس ، خصوصاً فى الرياضيات التى يعترف اعترافاً صريحاً بأنها علم صحيح هى والفلك المبنى عليها ؛ فهى أمور برهانية لا سبيل إلى مجاحدتها . وكذلك لا ينكر من الطبيعيات إلا مسائل تخالف الدين

---

(١) أنظر طبقات الشافعية للسبكى ج ٤ ص ١٠٥ ، ١٠٩ ، ١١٢ .

(٢) يعبر الغزالى عن ذلك بقوله أصناف الطالبين ، ويتكلم عن كل طائفة منهم وعن حاصل علومهم . منقذ ص ٦ — ٢٤ .

(٣) يقول الغزالى (منقذ ص ٧) بعد بيان مقصود علم الكلام ، وما قام به المتكلمون من الذب عن العقيدة ، « ولكنهم اعتمدوا فى ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم ، واضطرهم إلى تسليمها إما التقليد أو إجماع الأمة ، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار ، وكان أكثر خوضهم فى استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم ، وهذا قليل النفع فى جنب من لا يسلم سوى الضروريات شيئا أصلا . فلم يكن الكلام فى حقى كافيا ، ولا لدائى الذى كنت أشكوه شافيا » .

(٤) لا يتمشى المؤلف فى هذا البيان مع ترتيب سير الغزالى فى دراسته فهو ، بعد دراسة علم الكلام درس الفلسفة ، ثم درس مذهب الباطنية ، وانتهى بدراسة طريق الصوفية .

فأما مذهب أرسطو ، كما نقله الفارابى وابن سينا ، مقلدين لغيرهم تقليد المتكلمين ، فهو فى نظر الغزالى عدوّ الإسلام[1] ؛ وقد رأى لزاماً عليه أن يحاربه باسم المسلمين كافة على اختلاف

---

(١) قدم الغزالى لكتاب التهافت بمقدمات ، وصف فيها حال خصومه الذين قصد أن يرد عليهم مشيرا الى من يمثل آراءهم (الفارابى وابن سينا) ، ومبينا مسائل الخلاف بينهم وبين غيرهم ، وأقسام علومهم وما يصطدم منها مع الشرع وما لا يصطدم ، كما أبان مقصوده من الرد ، وكشف عن حيل الفلاسفة فى استدراج الناس الى مذهبهم ، فليرجع القارئ الى هذه المقدمات . وفى المنقذ الذى ألفه الغزالى بعد أن أناف على الخمسين بيان مفصل لأصناف الفلاسفة وأقسام علومهم :

ينقسم الفلاسفة عند الغزالى إلى ثلاثة أصناف :

١ — طائفة جحدوا الصانع وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً ، وقالوا بقدم الأنواع الحيوانية ، وهو يسميهم الدهريين والزنادقة .

٢ — طائفة الفلاسفة الطبيعيين الذين أكثروا البحث فى عالم الطبيعة ، وفى عجائب الحيوان والنبات وفى تشريحها ، فرأوا من عجائب الصنع والحكمة ما اضطرهم إلى الاعتراف بفاطر حكيم ؛ ولكن كثرة بحثهم فى الطبيعة أظهرت لهم أن لاعتدال المزاج تأثيراً عظيما فى قوى الحيوان ، فظنوا أن القوة العاقلة فى الإنسان تابعة لمزاجه ، تبطل ببطلانه ، فإذا انعدم لم تعقل إعادته ، فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود ، وأنكروا الآخرة والثواب والعقاب ، « فانحل عنهم اللجام وانهمكوا فى الشهوات ، وهؤلاء أيضا زنادقة ؛ لأن أصل الإيمان هو الإيمان بالله واليوم الآخر » .

٣ — طائفة الفلاسفة الإلهيين ، وهم المتأخرون كسقراط وأفلاطون وأرسطو ، وقد ردوا على الصنفين الأولين ، وكشفوا عن أخطائهم ، ورد أرسطو على أفلاطون وسقراط ، وخير من نقل علم أرسطو من متفلسفة الإسلاميين الفارابى وابن سينا .

أما أقسام علومهم فهى ، بالنسبة للشرع ، كما يلى :

١ — رياضية (حساب وهندسة وهيئة) « وهى أمور برهانية لا سبيل إلى مجاحدتها بعد فهمها ومعرفتها » ، ولا يتعلق شىء منها بالدين نفيا ولا إثباتا ، ولكن تولدت منها آفتان : الأولى أن الناظر فيها يعجب بدقائقها ووثاقة براهينها فيحسن اعتقاده فى الفلاسفة وفى كلامهم فى الإلهيات ، ناسيا أن كلامهم فى الرياضيات برهانى وفى الإلهيات تخمينى . ولذلك يجب الزجر عن الخوض فى هذه العلوم . والآفة الثانية نشأت من مغالاة أصدقاء الإسلام الجاهلين الذين أرادوا نصرته بإنكار كل علم ينسب الى الفلاسفة ، بما فى ذلك الرياضيات وما بنى عليها من الظواهر الفلكية ، فشككوا الناس فى الدين وجعلوهم يعتقدون أن الدين مبنى على إنكار البراهين القاطعة . (قارن تهافت ص ١٠ — ١٣ ، ١٤ — ١٥ ، ٢٠) .

٢ — منطقية ، لا يتعلق شىء منها بالدين نفيا وإثباتاً ، وليس فيها ما ينبغى أن ينكر ، وهى شبيهة بما ذكره المتكلمون وأهل النظر فى الأدلة ، وإنما الفرق فى العبارات والاصطلاحات ، وآفتها آفة الرياضيات (قارن تهافت ص ١٥ — ١٦ ، ٢٠) .

٣ — الطبيعيات ، ليس من شرط الدين إنكارها إلا فى مسائل ذكرها الغزالى فى كتاب التهافت . (أنظر تهافت ص ٢٦٨ — ٢٧١) .

٤ — الإلهيات ، وفيها أكثر أغاليط الفلاسفة ، ولم يقدروا فيها على الوفاء بالشروط التى اشترطوها فى المنطق ، والغلط فيها فى عشرين مسألة ، وقد كفرهم الغزالى فى ثلاث منها ، وبدّعهم فى سبع عشرة . (قارن تهافت ص ١٣ و ص ٢٧٦ — ٢٧٧) .

=

فرقهم وتباين مذاهبهم (١)، وقد قام بذلك متخذاً سلاح أرسطو نفسه، وهو سلاح المنطق (٢) لأنه يرى أن قوانين الفكر الأساسية التى يقررها المنطق يقينية لا سبيل لإنكارها، وهى فى هذا كالقضايا الرياضية؛ ويبنى الغزالى أدلته على قانون التناقض، ويقرر أن أفعال الله لا تخالفه (٣)، وهو يقول ذلك مدركا تمام الإدراك لما يقول.

= ٥ — السياسيات والخلقيات، وهى حكم مصلحية دنيوية، ومعارف خلقية تهذيبية، أخذها الفلاسفة من كتب الله، ومن الحكم المأثورة عن الأولياء، ومن كلام الصوفية، ومزجوها بكلامهم ترويجا له. ولهذه العلوم آفتان: الاولى أن الإنسان قد يرد ما فيها من كلام الأنبياء والأولياء، لأن قائلها مبطلون. والثانية أنه قد يرى الحكم النبوية، والكلمات الصوفية الممزوجة بكلام الفلاسفة، فيحسن اعتقاده فيهم، فيأخذ ما فى كلامهم من باطل. لذلك يقول الغزالى إن على العاقل أن يمحص كلام الفلاسفة، بأخذ منه الحق ويترك الباطل، عاملا بوصية سيدنا على كرم الله وجهه: لا تعرف الحق بالرجال، اعرف الحق تعرف أهله.

وقد أشار الغزالى فى التهافت (ص ١٠) إلى أن من وجوه الخلاف بين الفلاسفة وغيرهم اختلاف الاصطلاح؛ فالفلاسفة مثلا يسمون صانع العالم جوهراً بمعنى الموجود لا فى موضوع، على حين أن خصومهم يريدون بالجوهر ما هو متحيز؛ وهذا نزاع مرجعه إلى اللغة وإلى إباحة الشرع إطلاق الأسماء وتحريم إطلاقها.

(١) يقول الغزالى (تهافت ص ١٣ — ١٤) إنه يريد إبطال ما اعتقده الفلاسفة مقطوعا بإلزامات مختلفة، «فألزمهم تارة مذهب المعتزلة، وأخرى مذهب الكراميه، وطوراً مذهب الواقفية، ولا أنتهض ذابا عن مذهب مخصوص، بل أجعل جميع الفرق إلباً واحداً عليهم؛ فإن سائر الفرق ربما خالفونا فى التفصيل، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، فلنتظاهر عليهم، فعند الشدائد تذهب الأحقاد».

(٢) يقول الغزالى إنه يريد أن يناظر الفلاسفة بلغتهم، وعلى شرطهم فى المنطق، ليبين أنهم لم يفوا بشيء من ذلك فى علومهم الإلهية، ولكن ما فعله الغزالى كان أعمق من ذلك فى الواقع. وقد رأينا (هامش ص ٢١٩) أنه كان فى أول أمره يبحث عن حقيقة الفطرة الإنسانية قبل الاعتقادات العارضة، وهو فى التهافت يحاول أن يمحص مزاعم الفلاسفة، ليرى منها ما هو ضرورى بديهى، وما هو نظرى استدلالى. (انظر مثلا تهافت ص ٢٩ — ٣٠، ٣٩، ١٣١، ١٣٦) فإذا لم يجد لهم برهاناً استدلاليا، ولم يجد إلا دعوى الضرورة جاء بأصول لا تنافى العقل وادعى لها الضرورة. ونزعته سلبية فى الغالب كما تقدم القول، فهو يقول إنه لا يدخل فى الاعتراض على الفلاسفة «إلا دخول مطالب منكر، لا دخول مدعٍ مثبت»، (تهافت ص ١٣، قارن ص ٧٨)، وطريقته أن يعارض إشكالات الفلاسفة بإشكالات مثلها، من غير أن يحلها، ليبين فساد آرائهم، وتلبيسهم فيها، وعجزهم عن إثبات ما يزعمون، وليظهر ما فى أدلتهم من سفسطة وقصور، أو يلزمهم على أصولهم إلزامات لا يقبلها العقل. أما آراؤه الخاصة وإثباتها، فإنه قد وعد أنه سيؤلف فى ذلك كتاباً يسميه: «قواعد العقائد» (هو أحد كتب الإحياء)، يعتنى فيه بالإثبات، كما اعتنى فى التهافت بالهدم (تهافت ص ٧٨). وإذا كان الغزالى قد أبطل مذاهب الفلاسفة فهو يريد أن يوجه الناس إلى الدين بل إلى القلب وتصفية الروح لتعرف الحقائق بالذوق (انظر هامش ص ٢١٣ مما تقدم).

(٣) لم أجد للغزالى تصريحاً بهذا المعنى؛ ولكن الذى يؤخذ من جملة أدلة الغزالى هو أننا ينبغى ألا نرد إلا ما كان محالا فى العقل، كالجمع بين النفى والإثبات، وإليه ترجع المحالات كلها. أما ما لم يكن محالا فهو جائز؛ فنلا يقول الفلاسفة إنه لم يكن من الممكن أن يخلق الله العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه؛ =

ويوجه الغزالى أكبر عنايته لإبطال ثلاث نظريات فلسفية من بين نظريات الطبيعة والإلٰهيات ، وهى : نظريةُ قِدَم العالم ؛ والقولُ بأن الله لا يعلم إلا الكليات ، فلا يعنى بالجزئيات ؛ وإنكارُ بعث الأجساد ، والقول بأن الأرواح وحدَها هى التى لا يجوز عليها الفناء[1] . والغزالى يبطل هذه النظريات معتمداً ، من وجوه كثيرة على شرح جون فيلوبون (Johannes Philoponus) النصرانى على مذهب أرسطو ؛ وقد كتب جون فيلوبون فى إبطال نظرية قدم العالم ردًّا على بِرُقْلُس (Proklos) الذى كان يقول بها[2] .

٤ — العالم :

يذهب الحكماء إلى أن العالَم كرةٌ متناهية فى الامتداد والذَّرْع ، ولكنهم يقولون إنها قديمة لا نهاية لمدتها ؛ ويقولون إن العالم صدر عن الله منذ الأزل ، كما أن المعلول مساوقٌ للعلة ، غير متأخر عنها بالزمان . أما الغزالى فيرى أنه لا تصح التفرقة بين الزمان والمكان ، كما يفعل الفلاسفة ؛ ومعنى أن الله سبب لوجود العالم عنده ، هو أنه يخلقه بإرادته وقدرته[3] .

= لأن النظام الكلى للعالم لا يتم إلا على هذا الوجه ، أما عند الغزالى فإن كون العالم أصغر أو أكبر مما هو عليه ليس بمحال فى العقل ، ولا يفوّت نظاما ، والله يقدر على ذلك ، ويجوز له أن يفعله . أما الشىء الذى لا تتعلق به قدرة الله فهو المستحيل كالجمع بين الوجود والعدم . (انظر تهافت ص ٦٤ ، وقارن ص ٩٣ و ٢٩٢ — ٢٩٣) .

(١) هذه هى المسائل التى يكفرهم بها لأنها لا تلائم الإسلام بوجه ، ومعتقدها معتقد كذب الأنبياء ؛ بل صاغها البعض بعد الغزالى فى قالب شعرى .

(٢) يقول البيهقى فى كتابه تاريخ حكماء الإسلام (تتمة اليتيمة) مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٣٦٦٦ مر ١٧) فى كلامه عن يحيى النحوى — وهو اسم جون فيلوبون عند العرب — . « وأكثر ما أورده الإمام حجة الإسلام رحمه الله فى تهافت الفلاسفة تقرير كلام يحيى النحوى » . ويذكر الشهرزورى (نزهة الأرواح مصور بمكتبة الجامعة ص ١٨٢ — ١٨٣) أن الغزالى أخذ ما أورده فى التهافت من كتب يحيى النحوى ، وهو يذكر من كتب يحيى الكتاب الذى رد فيه على برقلس . ولابد من مقارنة كتب يحيى بكتب الغزالى للتحقق من ذلك .

(٣) ولكن هذا الكلام لا يكفى فى بيان مسألة قدم العالم ، وهى من أكبر مسائل الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة ، وقد شغلت فراغا كبيرا من كتاب التهافت (ص ٢١ — ٧٨) . ولذلك يحسن أن نتكلم عنها باختصار ، على الرغم مما فى ذلك من مشقة ، بسبب كثرة الأدلة والافتراضات ، ونظراً لتنوع صورها .

اتفق جمهور الفلاسفة على أن العالم قديم ، لم يزل موجودا مع الله ، غير متأخر عنه بالزمان ، كوجود المعلول مع العلة ، والنور مع الشمس ، وأن تقدم البارى على العالم تقدم بالذات والرتبة ، لا بالزمان ، ولهم على هذا أدلة أهمها . =

ولنتكلم أولاً عن مسألة المكان والزمان ، إذا كنا لا نستطيع أن نتصور للزمان مبدأ أو نهاية ، فكذلك لا نقدر على أن نتصور للمكان مبدأ أو نهاية . والذى يقول بعدم تناهى الزمان يلزمه أن يقول بعدم تناهى المكان . ولو قيل إن المكان يتعلق بالحس الظاهر ، وإن الزمان يتعلق بالحس الباطن ، فهذا لا يغير شيئاً من المسألة ، لأننا مع هذا لا نخرج عن

= أولها قولهم : يستحيل صدور حادث من قديم ، والأصل الذى يقوم عليه هذا القول هو التلازم بين العلة والمعلول ؛ فإذا فرض وجود القديم ، فإما أن يوجد عنه العالم على الدوام ، فيكون قديما مثله ، وإما أن يتأخر ؛ وفى هذه الحالة إما ألا يتجدد مرجح لوجود العالم فيظل فى دائرة الإمكان ، وإما أن يتجدد مرجح فيؤدى إلى إشكال : من محدث هذا المرجح ، ولم حدث الآن ، ولم يحدث من قبل ؟

وبعبارة أخرى لماذا تأخر وجود العالم ؟ ولِمَ لَمْ يحدث قبل زمان حدوثه ؟ لا يمكن أن يكون ذلك لعجز فى البارى ، ولا لتجدد غرض ، أو وجدان آلة بعد فقدانها ، أو تجدد طبيعة ، أو وقت ، أو حدوث إرادة لم تكن ، لأن هذا كله محال ، إذ أنه يؤدى إلى القول بتغير القديم ، وهو محال ، « ومهما كان العالم موجودا ، واستحال حدوثه ، ثبت قدمه لا محالة » .

يرد الغزالى على هذا بنظرية إيجابية فى الواقع ، لأنها ليست مجرد معارضة فيقول : « إن العالم حدث بإرادة قديمة ، اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية التى استمر إليها ، وأن يبتدأ الوجود من حيث ابتدئ ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً ، فلم يحدث لذلك ، وأنه فى الوقت الذى حدث فيه مرادٌ بالإرادة القديمة » . ولا يطعن فى هذا كونُ الأوقات متساوية فى تعلق الإرادة بها . ولو سأل سائل : لماذا اختارت الإرادة وقتاً دون وقت ؟ أجابه الغزالى بأن الإرادة « صفة من شأنها تمييز الشىء عن مثله ، ولولا أن هذا شأنها لوقع الاكتفاءُ بالقدرة » ؛ ولكن لما كانت القدرة تصلح للضدين لم يكن بد من صفة شأنها التخصيص ؛ ولا معنى للسؤال فى تخصيصها ، لأن هذا شأنها كما أن شأن العلم الإحاطة بالمعلوم . وتمييز الشىء عن مثله جائز ، وهو ممكن فى حقنا ، فقد يكون أمران متساويان بالنسبة لنا ثم نفعل أحدهما دون الآخر ، وإنكار هذا حماقة (تهافت ص ٣٨) ، بل حاول الغزالى أن يبين أن الفلاسفة قالوا بتخصيص الشىء عن مثله ، وذلك أنهم قالوا بحركة بعض الأفلاك من المشرق إلى المغرب وبعضها الآخر بالعكس ، مع تساوى الجهات ، وإمكان حركة كل فلك على عكس ما هو عليه ، وقالوا أيضاً بأن لكرة السماء نقطتين ثابتتين هما القطبان الشمالى والجنوبى ، والسماء تتحرك على هذين القطبين ، وكل نقطتين متقابلتين تصلحان لأن تكونا قطبين لأن السماء كرة بسيطة متشابهة الأجزاء .

على أن الغزالى قد ألزم الفلاسفة القول بصدور الحادث عن القديم بدليل منطقى محكم ، هو : « أن فى العالم حوادث ، ولها أسباب ، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية فهو محال ، وليس ذلك معتقد عاقل ، ولو كان ذلك ممكناً لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع ، وإثبات واجب وجودٍ ، هو مستند الممكنات ؛ وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهى إليه تسلسلها ، فيكون ذلك الطرف هو القديم ، فلا بد إذن على أصلهم من تجويز صدور حادث من قديم » . وسواء قال الفلاسفة بجواز صدور حادث من قديم ليس هو أول الحوادث ، أو قالوا بأن المواد قديمة ، وأن الحادث حركة الأفلاك وما يعرض لها من نِسَب وبُعد وقرب وميل ، وأن ما يقع تحت فلك القمر حوادث تنتهى أسبابها إلى حركة السماء الدورية وهى قديمة ، فإن هذا كله ، عند الغزالى ، تطويل لا يغنى ، لأنه ينتهى إلى القول بصدور الحادث عن القديم ، سواء أكان الحركة الدورية ، أو موجوداً صدر عن القديم . (راجع تهافت ص ٤٦ — ٥١) .

ويتفرع عن دليل الفلاسفة الأول اعتراض ، فحواه أنه يستحيل تأخر وجود العالم عن وجود علته ، =

المحسوس . وكما أن « البُعد المكانى تابعٌ للجسم ، فالبعد الزمانى تابع للحركة ، [فإنه امتداد الحركة ، كما أن ذلك امتداد أقطار الجسم ؛ وكما أن قيام الدليل على تناهى أقطار الجسم منع من إثبات بُعدٍ مكانىٍّ وراءه ، فقيام الدليل على تناهى الحركة من طرفيْها يمنع من تقدير بعد زمانى وراءه ؛ وإن كان الوهم متشبثاً بخياله ولا يرعوى عنه »] ؛ وما كلٌّ من الزمان

= وهذا الاعتراض يقوم على أساس ما يجب من تلازم وتقابل بين العلة ومعلولها ، فإذا وجد المريد بجميع شرائطه ، وكان قديماً ، وإرادته قديمة ، وجب صدور معلولها عنها من غير تأخر ، فكان قديماً مثلها ؛ والتأخر مستحيل كاستحالة وجود حادث لا محدث له . وهذا الحكم صحيح فى الأمور الذاتية والعرضية والوضعية وفى حالة أفعالنا الإرادية . (تهافت ص ٢٦ — ٢٩) .

يرد الغزالى على هذا بأن يمحص الفكرة الأساسية فى هذا الاعتراض ، وهى القول باستحالة حدوث شىء بفعل إرادة قديمة ، فيتساءل : هل هى قضية بديهية ضرورية ، أم قياسية استدلالية ؛ وهى ليست ، فى نظره ، استدلالية ، لأن الفلاسفة لم يبرهنوا عليها بدليل ؛ وهى كذلك ليست بديهية ، وإلا لما أمكن إنكارها . ويشير الغزالى إلى أن مقايسة الإرادة القديمة بالإرادة الحادثة مقايسة فاسدة .

ويمكن أن نجد فى كلام الغزالى فى مواطن أخرى ما يكمل كلامه فى هذه النقطة ، فإن الفلاسفة — كما يمكن أن يؤخذ من كلامهم — يجعلون الله فاعلاً على نحو فعل الطبيعة ، إذ هم يطلقون الفاعل على ما هو سبب فى الجملة ، ولكن الغزالى يخالف الفلاسفة فى نظرية الفعل ، فهو يرى أن الطبيعة لا تعمل بنفسها عملاً ، بل هى مسخرة ومستعملة من جهة فاطرها (منقذ ص ١١) ، وإذا قيل إنها تفعل فذلك على سبيل المجاز ، لأن الفاعل عنده لا يسمى فاعلا صانعاً بمجرد كونه سبباً ، بل لوقوع الفعل منه على وجه الإرادة والاختيار ، مع العلم بالشىء (تهافت ص ٩٦ — ٩٧) . وإذا كان هذا رأى الغزالى فى الفعل فلا جرم ألا يكون عنده مانع من صدور الحادث عن القديم بإرادة قديمة على التراخى .

وإذا قال معترض بأن تأخر وجود العالم عن وجود الله ، إما أن يكون بمدة متناهية ، أو غير متناهية ، فإن كانت متناهية لزم عنها أن يكون لوجود البارىء أولٌ ، وإن كانت غير متناهية استحال وجود العالم ؛ لأنه لا بد أن تمضى قبله مدة لا نهاية لها ، رد الغزالى على هذا بقوله : إن المدة والزمان مخلوقان . وسيأتى مزيد بيان لهذا .

أما الدليل الثانى للفلاسفة فهو يقوم على القول بقدم الزمان وقدم الحركة . يقول الفلاسفة إن تقدم البارى على العالم ، إما أن يكون تقدماً بالذات فيكونا قديمين وأحدهما متقدم على الآخر بالذات ، وإما أن يكون البارى متقدماً على العالم بالزمان ، فيكون قبل العالم زمان كان العالم فيه معدوماً ، فقبل الزمان زمان لا نهاية له ، فالزمان قديم ؛ « وإذا وجب قدم الزمان ، وهو عبارة عن قدر الحركة ، وجب قدم الحركة ، ووجب قدم المتحرك الذى يدوم الزمان بدوام حركته » .

يرد الغزالى على هذا بقوله : إن الزمان حادث مخلوق ، ومعنى تقدم الله على العالم والزمان أنه كان ولا عالم معه ، ثم كان ومعه عالم ؛ فأما المفهوم الثالث (وهو الزمان) الذى قال به الفلاسفة فهو من غلط الوهم ، لأن الوهم يعجز عن تصور وجود مُبتدأ إلا مع تقدير قبل له ، وهو كذلك يعجز عن تصور تناهى الجسم ، فيتوهم أن وراء العالم شيئا إما خلاء وإما ملاء . وفى هذه المسألة أخذ ورد طويل ، والغزالى يعتمد فى نفيه لتقدير شىء ممتد (وهو الزمان) قبل وجود العالم ، على مقابلة الزمان بالمكان لإثبات تناهى الزمان ؛ وكما أن الفلاسفة قالوا بتناهى العالم فى الامتداد وأحالوا وجود شىء خارج عنه معتبرين هذا الشىء من عمل الوهم ، فكذلك الغزالى يقول بحدوث العالم ويحيل وجود زمان قبله ؛ لأن ذلك ، فى نظره ، من عمل =

والمكان إلا اعتبارات بين الأشياء تُخلق فيها بخلقها ، أوهما بالأحرى اعتباران يخلقهما الله

= الوهم ، وهو فى هذه المسألة خاصة يعارض الإشكال بإشكال مثله . (ارجع إلى التهافت ص ٥٢ — ٦٦) .

وللفلاسفة دليل آخر : قالوا إن الحادث لا بد له من مادة قديمة تسبقه ، وإنما الحادث هو الصور والكيفيات ؛ وهذا الدليل يقوم على أن الحادث قبل حدوثه ممكن لوجود ، ولما كان الإمكان وصفا حاصلا له قبل وجوده ، وهو وصف إضافى لا يقوم بذاته ، فلا بد له من محل يضاف إليه وهو المادة .

يجيب الغزالى بأن الإمكان والامتناع والوجوب أمور عقلية لا تحتاج إلى موجود يوصف بها ، « فكل ما قدر العقل وجوده ، فلم يمتنع عليه تقديره ، سميناه ممكنا » ، وللغزالى أدلة منها : ١ — لواحتاج الممكن إلى إمكان موجود يضاف إليه ، لاحتاج الامتناع إلى امتناع موجود يضاف إليه ، وليس للمحال مادة يطرأ عليها ، فكذلك الممكن .

٢ — نفوس الآدميين جواهر قائمة بنفسها عند الفلاسفة ، وهى ليست بجسم ولا مادة ، ولا تنطبع فى المادة ، وهى حادثة على ما اختاره ابن سينا ، ولها إمكان قبل حدوثها ، ولا مادة لها .

ولا يطعن فى كون الإمكان أمراً عقليا أنه علم ، وأن العلم يستدعى معلوما ، وهو تابع للمعلوم ، لأن الفلاسفة يقولون إن الكليات ثابتة فى العقل ، وهي علوم لا وجود لها فى الأعيان الخارجية .

وللغزالى أدلة أخرى على إبطال قدم العالم ، منها ما هو إلزام يستنتجه الغزالى من القول بقدم العالم . يقول الغزالى إن القول بقدم العالم يؤدى إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لها ، مع أن بعض الكواكب أسرع من بعض ، بحيث يكون عدد دورات بعضها سدس أو ربع أو نصف عدد دورات الأخرى ، ولكن عدد دورات كل فلك يجب ، بحسب رأى الفلاسفة ، أن يكون غير متناه . فكيف يكون شىء لا نهاية له مع أن له سدسا ونصفا وربعا ؟ ويحاول الغزالى أيضاً أن يلزم الفلاسفة أن عدد دورات الفلك ليس شفعا ولا وترا ، وكلاهما محال .

وكما أن الغزالى أبطل نظرية قدم العالم ، كذلك حاول أن يبطل أبديته وأبدية الزمان والحركة ، ولكن رأيه فى هذا غير معين . فهو يقول حينا : « إنا نحيل أن يكون (العالم) أزليا ، ولا نحيل أن يكون أبديا ، لو أبقاه الله تعالى ، إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثا ، وأن يكون له أول » . وهو يفند قول أبى الهذيل ، إذ أوجب أن يكون للعالم آخر ؛ وجائز ، عند الغزالى ، أن يبقى العالم ، وأن يفنى ، والمرجع فى معرفة الواقع من قسمى الممكن إلى الشرع ، لا إلى نظر العقل . وبعد أن بين الغزالى آراء المتكلمين فى كيفية إعدام العالم انتهى إلى أن الإعدام فعل يقع بإرادة قديمة ، وهو حادث كالوجود . (تهافت ص ٧٩ — ٩٤) .

هذا بيان موجز لمسألة قدم العالم ، كما عرضها الغزالى ورد عليها ، وليس من شك فى أن الصعوبات الناشئة عن مذهب أرسطو كانت تستدعى مثل هذا الرد ؛ ولا نريد — لضيق المقام — أن نتعرض لتقدير قيمة رد الغزالى ؛ لأن هذا بحث يجب أن يكون قائماً بذاته ، بعد معرفة رد ابن رشد على الغزالى . ويكفى أن نلاحظ أن الغزالى لم ينكر قدم الزمان فى أول الأمر ، وحاول التغلب على الصعوبة برجوعه إلى تخصيص الإرادة ، ثم عاد فقال إن الزمان مخلوق ، ولم يكن صارماً فى تطبيق هذا المبدأ ، حتى أوشك أن يوافق الفلاسفة فى القول بالقدم (تهافت ص ١٠٨) . على أن المسألة التى أحدثت كثيراً من الجدال ، وهى مسألة الزمان ، مشكلة لم توضع وضعاً حسنا ، فإذا كان العالم حادثا ، وإذا كان الزمان حادثاً لانه تابع لحركة العالم بعد حدوثه ، فلا معنى للكلام فى أمر الزمان قبل حدوث العالم ، ولا معنى للسؤال عن مدة تأخر وجود العالم عن وجود الله : هل هى متناهية أم غير متناهية ؟ وإذا كان الزمان لا يتصور إلا مع التغير والحركة ، فلا زمان قبل خلق العالم ، ولم يكن إذ ذاك إلا القديم ، وهو منزه عن التغير ، فلا يقع تحت زمان كزماننا ، وإن كان وجوده مستمرا من الأزل إلى الأبد . =

بين الصور الذهنية فى عقولنا(١) .

وأهم من ذلك مايقوله الغزالى فى أمر العلّيّة [أى تلازم الأسباب والمسببات] : يفرق الفلاسفة بين فعل الله ، وفعل العقول المريدة ، وفعل النفس ، والطبيعة ، والاتفاق ، وغير ذلك ولكن الغزالى يذهب ، كما ذهب متكلمو أهل السنة ، إلى أنه لا يوجد قط إلا علّيّة [فعل] واحدة هى علية [فعل] الموجود المريد(٢) . وهو ينكر علّيّة [فعل] الطبيعة إنكاراً تاما(٣) ، إذ نستطيع أن نرد هذه العلية إلى مجرد علاقة زمانية بين شيئين . فنحن نرى ظاهرة معينة (معلولا) تعقب ظاهرة أخرى معينة (علّة) . أما كيف يعقب المعلول علّته فهو سر لا نعرفه ، كما لا نعرف شيئاً عن فعل الأشياء الطبيعية بعضها فى بعض(٤) . وأيضاً كل تغير فهو ، فى

= أما فيما يتعلق بأدلة الفلاسفة المستندة إلى التلازم بين العلة والمعلول ، فإنى ألاحظ الملاحظة الآتية : لو كان البارئ علة تامة للعالم لوُجد عنها العالم كله دفعة واحدة ، ولم يكن فيه هذا التغير وما نشاهده من نشوء الحوادث بعضها عن بعض .

(١) يجد القارئ مسألة حدوث الزمان ومقابلته بالمكان فى التهافت (ص ٣٦ ، ٥٢ — ٦٦) . ومحصل رأى الغزالى أن الزمان أمر نسبى ، وهو حادث ، لأنه ناشئ عن حركة العالم ، وهى عنده حادثة . أما افتراض زمان قبل وجود العالم فهو عنده من أغاليط الوهم .

(٢) راجع التهافت ص ٩٦ والصفحات التالية .

(٣) المنقذ ص ١١ والتهافت ص ٩٧ و ٩٩ .

(٤) من أهم مسائل العلم الطبيعى التى يخالف فيها الغزالى الفلاسفة « حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد فى الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة ، فليس فى المقدور ولا فى الإمكان إيجاد السبب دون المسبب ، ولا وجود المسبب دون السبب » . (تهافت ص ٢٧٠ — ٢٧١) . وهو ينازعهم فى ذلك ، لأن هذا الحكم يعارض المعجزات التى تقع على أيدى الأنبياء (تهافت ٢٧١ — ٢٧٢) . يقول الغزالى إن الاقتران بين ما يعتبر فى العادة سبباً وما يعتبر مسبباً ليس ضروريا ، بل جميع الأشياء مستقل بعضها عن بعض ، بحيث إن إثبات أحدها أو نفيه لا يتضمن إثبات الآخر أو نفيه ، فلا يتحتم إذا وجد أحدها أن يوجد الآخر ، ولا إذا انعدم أن ينعدم ، مثل الرى وشرب الماء ، والاحتراق ولقاء النار ، والشفاء وشرب الدواء ، وسائر ما يشاهد من الأمور المتقارنة فى الطب والنجوم وغيرها . أما هذا الاقتران فهو ، فى نظر الغزالى ، راجع إلى ما سبق من تقدير الله أن يخلق هذه الأشياء على التساوق ، وفى مقدوره أن يخلق شبعاً من غير أكل ، وموتاً من غير جز الرقبة . والغزالى ينكر أن تكون النار فاعلة لاحتراق القطن ، لأنها جماد لا فعل لها ، وإنما الفاعل هو الله بواسطة الملائكة أو بغير واسطة ، ويقول إن الفلاسفة ليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار ، وهو لا ينكر أن المشاهدة تدل على الحصول ، ولكنه ينكر أن تدل على أنه لا علة للاحتراق غير النار . ويؤيد رأيه هذا بأن النطفة توجد فيها الروح والقوى المدركة والمحركة لا بفعل الطبائع ، ولا بفعل الأب ، بل وجودها من الله بواسطة أو بغير واسطة ، وينتهى إلى القول بأن الموجود عند الشىء لا يدل على أن الشىء موجود به ، وكيف نأمن أن يكون فى مبادى الوجود علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث ، عند حصول الملاقاة بينها ، إلا أنها ثابتة لا تنعدم وليست أجساما متحركة فتغيب بحيث ندرك أنها كانت سبباً ؟ ولذلك اتفق محققو الفلاسفة على أن الأعراض =

ذاته، أمر لا يستطيع العقل إدراكه، لأن موقف العقل فى تساؤله عن الأسباب هو موقفه حين يبحث عن الوقائع كالتغير مثلا. والشيء إما أن يكون موجوداً أو غير موجود؛ أما قلب الشيء شيئاً آخر فليس مقدوراً حتى للقدرة الإلٰهية نفسها، فهى إما أن توجِد وإما أن تُعْدِم[(١)].

وليس ما نسميه فعلاً صادراً منا إلا شعوراً منا بذلك؛ فإذا أردنا أمراً وقدرنا على فعله، فنحن ننسب لأنفسنا ما ينشأ عن ذلك؛ والعلة الوحيدة التى نعرفها هى فعل الإرادة الاختيارى الذى يصاحبه شعور بالقدرة على الفعل[(٢)]. ونحن نقيس على ذلك فعلَ القدرة الإلٰهية. ولكن بأى حق نفعل ذلك؟ أما الغزالى فإنه يجد ما يدل على صحة هذا القياس فى أنه أدرك

= والحوادث التى تحدث عند تلاقى الأجسام تفيض من واهب الصور وهو العقل الفعال؛ ولما كان الإحراق فعلا لله بإرادته عند ملاقاة القطن للنار، فإنه يجوز فى العقل، عند الغزالى، ألا يخلق الإحراق مع وجود الملاقاة، أو العكس، ويجوز عنده خرق العادة بتغيير صفة السبب أو المسبب، فيحدث الله صفة فى النار تقصر سخونتها على جسمها، بحيث لا تتعداها، أو يحدث فى الشيء صفة تدفع أثر النار. فإبطال فعل العلة جائز فى الطبيعة بقدرة الله؛ وكذلك إجراء نظام الكون على غير ما هو عليه، وفى مقدورات الله غرائب وعجائب لم نشاهدها جميعاً فينبغى أن لا تنكر إمكانها. وإن كان الغزالى يوشك أن يعلل بعض الخوارق تعليلا طبيعيا. (تهافت ص ٢٨٨).

وإذا قيل إن مبدأ التجويز والقول بخرق العادة يزلزل ثقتنا بمعارفنا، وبما عليه الأشياء، فكيف نثق بمعارفنا؟ وما هى حدود المحال؟ أجاب الغزالى بأن من الممكنات فى مقدورات الله ما سبق فى علمه أنه لا يفعله، ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله. أما المحال فهو الجمع بين الإثبات والنفى، كالجمع بين الوجود والعدم، أو كون الشيء الواحد فى مكانين فى وقت واحد من جهة واحدة، وكل ما ليس كذلك فهو جائز، وإنما يُستنكر لاطراد العادة بخلافه. (تهافت ص ٢٧٧ — ٢٩٦). وفى رأى الغزالى فى الأسباب والمسببات ما يمكن مقارنته بمذهب هيوم (Hume) فى الموضوع نفسه.

(١) قال بعض المتكلمين إن قلب الأجناس مقدور لله، ويقول الغزالى إن مصير الشيء شيئاً آخر «غير معقول»، فإذا انقلب الشيء شيئاً آخر، فإما أن يكون باقياً أو لا، فإن كان باقياً مع الشيء الجديد لم ينقلب، ولكن انضاف إليه غيره، وإن لم يبق فلم ينقلب بل عدم ووجد غيره. والغزالى لا ينكر التغير المبنى على تعاقب الصور على مادة قائمة، كانقلاب الدم منيا والماء بخاراً، فالمادة تخلع صورة تنعدم، وتقبل صورة أخرى تحدث، فهى مشتركة، والصورة متغيرة. وإنما الذى ينكره الغزالى فهو انقلاب الشيء إلى شيء آخر من غير أن يكون بينهما مادة مشتركة، كانقلاب العرض جوهراً، أو الجنس جنساً آخر، لأن هذا محال. (تهافت ص ٢٩٤ — ٢٩٥).

(٢) هذه صورة غير دقيقة لرأى الغزالى فى الإرادة والفعل، ولذلك يحسن أن نزيد فى الإيضاح: يخالف الغزالى الفلاسفة فى نظرية الفعل، كما تقدم القول (هامش ص ٢٢٥). فهو ينكر أن يكون للجماد أو للطبيعة فعل ما، لأن الفعل عنده هو «ما يصدر عن الإرادة حقيقة»، «والفاعل من يصدر الفعل عن إرادته» والغزالى يقول إن الإرادة لا تتصور إلا مع العلم بالمراد المطلوب، فالفاعل إذن «من=

فى نفسه بالذوق ، النموذج الإلهى [أى أن الله خلقه على صورته] ويرى الغزالى أن النفس وحدها هى التى تشبه الله ؛ أما الطبيعة فلا تشبهه(١).

وإذن فالله ، كما نستدل عليه بالعالم ، هو الموجود ، القادر على كل شىء ، المريد الفعّال ؛ ولا يجوز أن نضع لفعله حدًّا مكانيا [مُعَيَّنا] ، كما فعل الفلاسفة ، إذ قالوا : لا يصدر عنه إلا واحدٌ ، هو [العقل الأول] ، أول مخلوقاته(٢). لكن الله يستطيع أن يجعل لمفعوله حدًّا بالزمان

= يصدر منه الفعلُ ، مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار ، ومع العلم بالمراد » . ولما كان الفعل يتضمن الإرادة ، والإرادة تتضمن العلم (تهافت س ٩٩) : ذهب الغزالى إلى أنه لا فعل إلا للحيوان ، ولا تتصور الإرادة إلا منه . (تهافت س ٩٧ ، ٩٩) . والقول بأن النار تفعل الإحراق ، أو السراج يفعل الضوء ، أو السيف يقطع ، أو الماء يروى ، إنما هو توسع ومجاز ؛ لأن هذه كلها أسباب ، والفاعل هو من يجمع بين الشيئين . والفعل الحقيقى هو ما يكون بالإرادة ، بدليل أن حادثا لو توقف فى حصوله على أمرين أحدهما إرادى والآخر غير إرادى فإن العقل يضيف الفعل إلى الإرادى ؛ فإذا رمى رجلٌ آخر فى النار فالقاتل هو الرامى دون النار . بل يذهب الغزالى إلى أن قول القائل : فعل باختيار ، أو : أراد وهو عالم بما أراد ، هو تكرير على التحقيق ، وإنما يُقبل من باب التأكيد ونفى احتمال المجاز ، كقول القائل : تكلم بلسانه ، ونظر بعينه ، لجواز أن يستعمل النظر فى القلب ، والكلام فى تحريك الرأس واليد ، على سبيل المجاز .

على هذا الأساس يثبت الغزالى تلبيس الفلاسفة وتناقضهم فى قولهم إن الله فاعل العالم ، لأن العالم عندهم يلزم عن الله لزوما ضروريا كلزوم النور من الشمس ، وليس هذا من الفعل فى شىء (تهافت س ٩٧) ، ولأن إثبات صانع لشىء قديم تناقض . (تهافت ١٣٣) .

(١) انظر كتاب المضنون الصغير طبعة مصر ١٣٠٩ س ٩ — ١٠ .

(٢) بنى الفلاسفة مذهبهم فى إيجاد البارىء للعالم على أصل هو أنه لا يصدر عن الواحد إلا شىء واحد ، وأن ما فى العالم من كثرة وتركيب يصدر من الله بواسطة (تهافت س ١١٠ — ١١١) . وعلى هذا الأساس زعموا أن المبدأ الأول فاض من وجوده العقل الأول ؛ وهو موجود قائم بنفسه ، ليس بجسم ، ولا منطبع فى جسم ، يعرف نفسه ، ويعرف مبدأه ، ويلزم عن وجوده ثلاثة أشياء : إذا عقل مبدأه صدر منه عقل ثان ؛ وإذا عقل نفسه صدر منه نفس الفلك الأقصى ؛ ومن حيث أنه ممكن الوجود بذاته يصدر منه جرم الفلك ؛ ويستمر الصدور على هذا النحو : فمن كل عقل تصدر ثلاثة أشياء ، حتى تنتهى إلى العقل العاشر المسمى الفعال ، وهو عقل فلك القمر .

يرى الغزالى أن هذه « تحكمات ، وهى على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو حكاها الإنسان عن منام رآه لاستُدل بها على سوء مزاجه » . ثم يسأل الفلاسفة فى أمر المعلول الأول : هل كونه ممكن الوجود عين وجوده أم غيره ؟ إن كان عين وجوده لم تنشأ عنه كثرة ، وإن كان غيره فيجوز صدور الكثرة من واجب الوجود ؛ لأنه موجود وهو مع ذلك واجب الوجود ؟ « وإن قيل: لا معنى لوجوب الوجود إلا الوجود ، فلا معنى لإمكان الوجود إلا الوجـود ... ... » (تهافت س ١١٧) . ثم يسألهم عن تعقل المعلول الأول لمبدئه : هل هو عين وجوده ، وعين عقله نفسه ، أم لا ، فإن كان عينه لم تصدر منه كثرة ، وإن كان غيره فيجوز صـدور الكثرة من واجب الوجود لأنه يعقل ذاته ويعقل غـيره (أنواع الموجودات وأجناسها عقلا كليا كما قال ابن سينا — تهافت س ١١٩ — ١٢٠ ، س ١٧٤ مما تقدم) ؛ وكذلك الأمر فى عقل المعلول الأول لمبدئه إن كان بعلة فلا علة إلا المبدأ الأول ، وهو واحد ، ولا يتصور أن يصدر منه إلا واحد ، هو ذات المعلول الأول ، وقد صدر ، فـكيف صدر الثانى (تعقل المعلول الأول لمبدئه) ؟ =

والمكان، بحيث يخلق عالما كهذا متناهيا فى الزمان والمكان.

يرى الفلاسفة أن القول بأن الله خلق العالم من العدم قولٌ فاسد، وهم لا يعرفون إلا القول بتعاقب الأعراض أو الصور على هيولى واحدة، أعنى انتقالَ الشىء المتحقق من صورة ممكنة إلى صورة ممكنة أخرى. ولكن ألا يوجد شىء بعد أن لم يكن؟ يجيب الغزالى بأن يسأل: أليس انطباع أشباح المحسوسات فى العين، بل انطباع صور المعقولات فى النفس، استفتاحاً لوجود، يكون أولا يكون، من غير زوال ضدّه؛ وإذا عُدمت كان معنى

= وإن كان بلا علة جاز أن يصدر من واجب الوجود أشياء كثيرة. وهكذا يمضى الغزالى فى الإلزام؛ بل هو يقول إن الفلاسفة لهم أن يقولوا بالتربيع فى المعلول الأول، فيزيدوا قولهم إنه ممكن الوجود بذاته أو بالتخميس فيزيدوا القول بأنه واجب الوجود بغيره، مما هو تعمق فى الهوس. والتثليث لا يكفى لأن جرم السماء الأولى لزم عندهم من معنى واحد من ذات المعلول الأول (وهو كونه ممكن الوجود)؛ ولكن فى جرم السماء تركيباً، فهو مركب من هيولى وصورة، فلا بد لكل منهما من مبدأ، وفيه نقطتان ثابتتان هما القطبان، فلماذا تعينت هاتان النقطتان دون سائر النقط؟ والمعلول الثانى صدر عنه فلك الكواكب، وهى كثيرة جدا، ومختلفة من وجوه شتى، فلماذا لا يجوز القول بأن الموجودات كلها، على كثرتها، صدرت من المعلول الأول، أو بالأحرى من واجب الوجود؟ وأخيرا يسخر الغزالى من دعوى الفلاسفة أن الموجود الأول من حيث هو ممكن الوجود صدر عنه جرم الفلك الأقصى، ومن حيث تعقله لنفسه صدر عنه نفس الفلك، ومن حيث تعقله لمبدئه صدر عنه عقل، ويسألهم ما الفرق بين هذا القول وبين أن يقال إن الإنسان ممكن الوجود، وهو يعقل ذاته، ويعقل صانعه، فيلزم أن يصدر عنه عقل ونفس وفلك؟ وإذا قيل هذا فى إنسان ضحك منه، وكذلك ينبغى أن يضحك منه إذا قيل فى غيره، لأن إمكان الوجود لا يختلف باختلاف الممكنات. ثم يقول الغزالى متعجباً من الفلاسفة: «فلست أدرى كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل هذه الأوضاع، فضلا عن العقلاء الذين يشققون الشعر بزعمهم فى المعقولات» — تهافت ص ١٣٠.

ولكن ما رأى الغزالى نفسه؟ هو يقول إن صدور الاثنين من الواحد ليس بمستحيل فى العقل، ومن قال باستحالته فقد ادعى باطلا؛ لأن صدور شيئين عن شىء واحد ليس مثل الجمع بين النفى والإثبات أو مثل كون الشخص الواحد فى مكانين، وهو لا يُعرف بضرورة ولا بنظر، «فما المانع من أن يقال: المبدأ الأول عالم قادر مريد، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، يخلق المختلفات والمتجانسات، كما يريد، وعلى ما يريد؟ فاستحالة هذا لا تعرف بضرورة ولا نظر». (تهافت ص ١٣١) — أما كيفية صدور الفعل من الله بالإرادة فهو فضول، وطمع فى غير مطمع، ولذلك يقول الغزالى مستهزئاً: والذين طمعوا فى ذلك رجع حاصل نظرهم إلى أن المعلول الأول من حيث أنه ممكن الوجود صدر منه فلك، وهكذا، وهو حماقة لا بيان كيفية، والعقل لا يحيل الخلق بالإرادة؛ ولكن معرفة كيفية ذلك مما لا تتسع له القوى البشرية. (تهافت ص ١١٠ — ١٣٢).

على أن الغزالى لم يقتصر فى النقد على هذا، بل هو يبطل فكرة أساسية للفلاسفة فى مسألة تعلق العالم بموجده. يقول الفلاسفة إن العالم فعل الله، وإن الله فاعل العالم وصانعه، وهم يحللون معنى الصنع إلى: عدم، ووجود بعد عدم (أى حدوث)، ووجود. ويرون أن الشىء لا يتعلق بالفاعل من حيث عدمه، لأنه لا تأثير للفاعل فى العدم، إذ العدم لا يحتاج لفاعل. وكذلك لا يتعلق به من حيث كونه مسبوقا بعدم (أعنى حادثا)، لأن كونه مسبوقا بعدم ليس بفعل فاعل «واشتراطه فى كونه فعلا اشتراط ما لا تأثير =

ذلك زوالَ الوجود من غير استعقاب ضده[1] ؟ ثم أليست نفوس الآدميين الجزئية المتكثرة حادثة من كل وجه ؛ على ما اختاره ابن سينا[2] ؟ .

والإنسان لا يقف فى تساؤله عند حدّ . فالوهم لا يزال يترامى فى ميدانه ، والتفكير يسير به إلى غير نهاية . وإذا قيل إنه لا نهاية للزمان والمكان فيمكن القول أن تسلسل العلل والمعلولات لا يتناهى . ولكن وجود شىء متناهٍ معيَّن يحتم علينا القول بإرادة أزلية ، هى علة أولى متميزة عن جميع ما عداها من العلل ؛ والغزالى فى هذه الضرورة متفق مع الفلاسفة[3] .

وأيًّا ما كان فلا نرى بدًّا من الاعتراف بأن مذهب ابن سينا فى الصور والنفوس ؛ وهو مذهب خيالى ، لا يقوى على الثبات أمام نقد الغزالى له .

للفاعل فيه بحال ، فلم يبق إلا أن يكون تعلق المفعول بفاعله من حيث وجوده ، وأن الصادر منه هو الوجود ، وهو النسبة الوحيدة بين الفاعل والمفعول ، وإذا لم يكن بينهما نسبة إلا الوجود ، فلا بد أن يكون المفعول مع الفاعل أزلا وأبداً ، وما من حال إلا وهو فيه فاعل له .

يجيب الغزالى على هذا بأن الفعل يتعلق بالفاعل من حيث الحدوث ، لا من حيث عدمه السابق ، ولا من حيث كونه موجوداً فقط ، والعالم لا يتعلق بفاعله فى ثانى حال الحدوث (لأن الله يخلق فيه بقاء به يبق) ، بل فى حال حدوثه ، أى خروجه من العدم إلى الوجود ، ولو نفينا عنه معنى الحدوث لم يعقل كونه فعلا ، « وكونه مسبوقا بالعدم ليس من فعل الفاعل وجعل الجاعل ، فهو كذلك ، لكنه شرط فى كون الوجود فعل الفاعل ، أعنى كونه مسبوقا بالعدم ، فالوجود الذى ليس مسبوقا بعدم ، بل هو دائم ، لا يصلح لأن يكون فعل الفاعل ، وليس كل ما يشترط فى كون الفعل فعلا ينبغى أن يكون بفعل الفاعل ، فإن ذات الفاعل وقدرته وإرادته وعلمه شرط فى كونه فعلا وليس ذلك من أثر الفعل » . فالغزالى يقول بالحدوث وإن كان ضعف دليله أحياناً يوشك أن يؤدى به إلى القول بالقدم (انظر ص ٢٢٦ مما تقدم ، تهافت ص ١٠٣ — ١٠٩) .

(١) يرى الغزالى (تهافت ص ٩٠) أن الله يفعل العدم والوجود ، وأن الإيجاد والإعدام بإرادة القادر ، فإذا أراد أوجد ، وإذا أراد أعدم ؛ « وهذا معنى كونه قادرا على الكمال ، وهو فى جملته لا يتغير فى نفسه وإنما يتغير الفعل » . وقد تقدم ما للغزالى من أدلة على خلق العالم وحدوثه بعد أن لم يكن ، وهو وإن كان قد جوز أن يبقى العالم إلى الأبد (انظر ص ٢٢٦ مما تقدم) ، فإنه يقول بالإعدام ، ولكنه يخالف فيه رأى فرق المتكلمين ، (تهافت ص ٨٦ — ٨٩) ، فمثلا ذهب البعض إلى أن الشىء يعدم بطريان ضده ، ولكن الغزالى يقول إن الشىء قد يزول أو يوجد من غير طريان ضده أو زواله ، بل بفعل الله ؛ فالعدم ، من حيث ذاته ، هو فعل كالوجود .

(٢) تهافت ص ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ .

(٣) راجع التهافت ص ٤٦ — ٤٧ ، وانظر هامش ص ٢٢٥ مما تقدم .

٥ — الله والعناية :

وصلنا إلى الكلام فى ذات الله . يرى الفلاسفة أن الله هو واجب الوجود ، وأن ذاته عقل ، يصدر عنه ما يعلمه بطريق الفيض ، من غير أن يريده على الحقيقة ؛ لأن كل إرادة تقتضى أن يسبقها نقص — أى حاجة — ولا بد أن يصحبها تغير فى المريد . والإرادة حركة فى مادة ؛ أما العقول المفارقة فلا تصدر عنها إرادة قط ؛ ولهذا فإن الله يتعقل مخلوقاته تعقلا لا يخالطه نزوع ، وهو يعلم ذاته ، ويعلم المخلوق الأول الذى صدر عنه ، أو هو يعلم ، كما يقول ابن سينا ، الكليات ، أعنى أجناس الأشياء وأنواعها الأزلية[١] .

أما عند الغزالى فلله إرادة قديمة هى إحدى صفاته القديمة . والغزالى فى مسائل الأخلاق والإلهيات ، يسير على مذهب أسلافه فى أن العلم متقدم على الإرادة[٢] ؛ ولكنه يعتقد أنه إذا كان القول بعلم إلهى لا يتنافى مع وحدة الذات فالقول بإرادة إلهية لا يتنافى معها ، [فلا مبرر لتحاشى القول بالإرادة] وهو يرى أن موضوعات المعرفة المتعددة وعلاقاتها المتنوعة بذات العارف ، بل شعورَ الإنسان بذاته ، أعنى علمه بأنه يعلم ، كل هذه — إذا اعتبرناها بذاتها — تذهب إلى غير نهاية ؛ فلا بد من فعل إرادى يضع لها نهاية .

وثمَّ عملٌ إرادى أصيل فى توجيه الإنسان لانتباهه ، أو تأمله لذاته . كذلك العلم الإلهى نفسه ينتهى فى جملته بفعل إرادى أزلى أصيل ، قالت الفلاسفة : إن الله يريد العالم لأنه يعلم أنه الأحسن ؛ والغزالى يقرِّر ، خلافاً لهم ، أن الله يعلم العالم ، لأنه يريده ، ويعلمه بإرادته إياه .

وإذا كان الله قد أراد خلق العالم ، وخَلَقه ، فهل يعزُب عن علمه مثقالُ ذرة فيما خلق ؟ وكما أن إرادته الأزلية علةٌ لجميع الموجودات الجزئية . فعلمه الأزلى محيط بها جميعاً ، من غير أن يكون هذا مناقضاً لوحدة ذاته ؛ وإذن فالله يُعنى بالجزئيات[٣] .

(١) انظر التهافت ص ١١٩ — ١٢٠ ، و ص ١٨٢ — ١٨٣ مما تقدم .

(٢) لأن العلم شرط فى الإرادة ، فلا إرادة إلا بعد علم بالمراد . انظر تهافت ص ٩٦ ، ٩٩ ، وهامش ص ٢٢٨ — ٢٢٩ مما تقدم .

(٣) ذهب بعض الفلاسفة إلى أن الله لا يعلم إلا نفسه ، وأنه لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان =

وإذا اعترض معترضٌ بأن القول بالعناية الإلٰهية يجعل كل موجود جزئى واجباً ، أجاب الغزالى بمثل ما أجاب به « القديس أوغسطين » من أن العلم بالشىء قبل وقوعه لا يفترق عن العلم به بعد وقوعه ، أى أن علم الله منزه عن اعتبارات الزمان .

ولنا هنا أن نتساءل : ألم يُضحِّ الغزالى بحدوث العالم الذى أراد إثباته ، وبإرادة الإنسان فى أفعاله ، هذه الإرادة التى اتخذها أساساً لاستنباطه لم يتنازل عنه بحال ، ألم يضحِّ بهذا فى سبيل إقامة الدليل على تلك القدرة المطلقة ، وهى الإرادة القديمة الخالقة ؟ هذا العالم ، عالم الظلال والخيالات والرسوم ، كما يسميه الغزالى ، يتلاشى لإثبات إرادة الله (١) .

= إلى ما كان وما يكون وما هو كائن ؛ أما ابن سينا فقد قال إنه يعلم الأشياء كلها علما كليا لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف باختلافه ؛ والله يعلم الأشياء بعلم كلى ، فيعلم الإنسان المطلق وخواصه ، أما ما يتميز به شخص عن شخص فهو من شأن الحس لا من شأن العقل . وإنما نفى الفلاسفة عن الله العلم بالجزئيات لأنها تتغير ؛ ولو كان يعلمها لتغير علمه ، لأن العلم تابع للمعلوم ، فإذا تغير المعلوم تغير العلم ، وكان البارى محلا للحوادث . يوافق الغزالى الفلاسفة فى غرضهم ؛ وهو نفى التغير فى القديم ؛ ولكنه يرى أن كلامهم يؤدى إلى أن المعلول الأول أشرف من الواجب ، لأنه يعقل ذاته ومبدأه ومعلولاته الثلاثة ، وأنهم يجعلون الأول فى رتبة دون غيره ، ويقول مستهزئا : « فقد انتهى منهم التعمق فى التعظيم إلى أن أبطلوا كل ما يفهم من العظمة ، وقربوا حاله من حال الميت الذى لا خبر له بما يجرى فى العالم ، إلا أنه فارق الميت فى شعوره بنفسه فقط ، وهكذا يفعل الله بالزائغين عن سبيله » . أما عند الغزالى فالله يعلم الأشياء كلها بجميع أحوالها ، بعلم واحد ، لا يتغير بحدوث الجزئى ووجوده وفنائه ، وهو علم بأنه سيكون ، وهو بعينه علم بوجوده ، وعلم بانقضائه . أما اختلاف أحوال الجزئى ، فهى إضافات لا توجب تبدلا فى ذات العلم والعالم ، كما أن تغير وضع شخص بالنسبة لآخر لا يوجب تغيرا فى الثابت ، وهكذا ينبغى أن نفهم الحالة فى علم الله ، ولا يسلم الغزالى بأن إثبات العلم بالشىء الآن وبانقضائه بعده يحدث تغيرا فى العلم ، ويقول : لو أن الله خلق لنا علما بقدوم زيد غدا عند طلوع الشمس ، وأدام هذا العلم ، ولم يخلق غيره ولا غفلة عنه ، لكنا نعلم بقدومه عند طلوع الشمس بالعلم السابق ؛ بل حاول الغزالى أن يلزم الفلاسفة القول بالاختلاف فى ذات البارىء ، لأنهم قالوا إنه يعلم كليات الأشياء ، مع أنها مختلفة كالحيوان المطلق والجماد المطلق ، ورغم ذلك قالوا إن العلم واحد ، ثم يسألهم : أى الأمرين أبعد استحالة : إحاطة العلم الواحد بشىء تنقسم أحواله إلى الماضى والآن والمستقبل ، أم إحاطته بأجناس وأنواع مختلفة ؟ وهو يعتبر أن التباعد بين الأجناس والأنواع أشد من الاختلاف بين أحوال الشىء الواحد المنقسم بانقسام الزمان . وإذا لم يوجب الأول تعدداً فكيف يوجبه الثانى ؟ وإذن يجوز أن يحيط العلم الواحد بكل الأشياء فى الأزل والأبد . وللغزالى محاولات ، فوق هذا ، لإلزام الفلاسفة القول بالتغير فى واجب الوجود . (تهافت ص ٢٢٣ — ٢٣٨) .

(١) إن رأى الغزالى فى العالم هو أنه حادث بعد أن لم يكن ؛ وحدوثه بفعل إرادة قديمة ، وهذه الإرادة هى التى أحدثت العالم ، وهى التى تعدمه إن أرادت . والغزالى ، إذ أنكر فعل الطبيعة ، ورد كل ما يقع فيها من حوادث إلى الإرادة الإلٰهية ، إلى جانب قوله بحدوثه ، يجرد العالم من خصائصه عند الفلاسفة .

٦ — الإنسان :

والمسألة الثالثة التي ردّ فيها الغزالى على الفلاسفة أقل شأناً من المسألتين المتقدمتين من الوجهة الفلسفية ، وهى إنكار بعث الأجساد[١] .

يرى الفلاسفة أن النفس وحدها هى التي يستحيل عليها الفناء ، سواء أكانت بشخصها أم باعتبارها جزءاً من النفس الكلية ؛ أما الجسد فمآله إلى الفناء . وقد أدّت هذه الأثنينية من الوجهة النظرية إلى مذهب خلقى ينزع إلى الزهد ، ولكن كان من السهل جدا أن تنقلب فى الواقع مذهباً إباحيا[٢] ؛ فأثارت شعور الغزالى الخلقى والدينى . وإذا كان على الجسد واجبات وتكاليف فيجب أن تكون له حقوق وثواب أو عقاب . ولا يصحّ لنا أن ننكر جواز البعث ، [أو أن نعجب منه] ؛ لأن تعلق النفس بجسمها (الجديد) ليس أعجب من تعلّقها بهذا الجسم الترابى من قبل[٣] ، هذا التعلّق الأخير الذى قال به الفلاسفة . وإذن فكل نفس ستتخذ لها يوم البعث جسداً جديداً يناسبها . والنفس هى الإنسان على الحقيقة ، [والإنسان بنفسه لا ببدنه] ؛ أما المادة التي ستكون منها الأجسادُ فى اليوم الآخر فلتكن أى مادة كانت[٤] .

٧ — مذهب الغزالى الكلامى :

يتضح من هذه الآراء الأخيرة أن مذهب الغزالى فى الكلام لم يسلم من تأثير النظر الفلسفى ؛ وقد انتفع بالآراء الفلسفية ، شعر بذلك أو لم يشعر ؛ ومثله فى ذلك مثل آباء الكنيسة فى الغرب ؛ ولهذا بدّع مسلمو المغرب مذهبه زمناً طويلا[٥] . وفى الحق أن مذهب الغزالى فيما يتعلق بذات الله و بالنفس الإنسانية تتجلّى فيه عناصر كثيرة غريبة عن مبادئ

(١) تجد هذه المسألة مفصلة ، وتجد أدلة الفلاسفة والرد عليها فى التهافت من ص ٣٤٤ — ٣٧٥ .
(٢) انظر مثلا المنقذ ص ٨ — ٩ .
(٣) انظر كتاب المضنون به على غير أهله ص ٢٢ طبعة مصر ١٣٠٩ هـ .
(٤) يقول الغزالى : « وذلك (البعث) ممكن بردها (النفس) إلى بدن ، أى بدن كان ، من مادة البدن الأول أو من غيره ، أو مادة استؤنف خلقها ، فإنه هو بنفسه لا ببدنه ... » تهافت ص ٣٦٤ .
(٥) جاء فى طبقات السبكى (ج ٤ ص ١١٤) أن على بن يوسف بن تاشفين أمر بحرق كتب الغزالى ، لما قيل له إنها مشتملة على الفلسفة ، لأنه كان يكرهها .

الإسلام الأولى ، ويمكن ردُّها إلى الحكمة الوثنية من طريق علماء النصارى واليهود ، ومن طريق فلاسفة الإسلام من بعدهم .

وعند الغزالى أن الله ، ربَّ العالمين ، وربَّ محمد ، هو موجودٌ ، حيّ ؛ ولكن مذهب الغزالى في ذات الله أقرب إلى التنزيه مما هو فى اعتقاد عامة المسلمين أو فى المذاهب المخالفة لمذهب المعتزلة . وآكد طريق لمعرفة الله هو أننا يجب أن ننفى عنه كل صفات المخلوقات . ولكن ليس معنى هذا أنه معطل عن الصفات ، بل الأمر على العكس من ذلك[١] .

وتعدد الصفات لا ينافى وحدةَ الذات . بل فى الأجسام ما يماثل ذلك : فلا يمكن أن يكون الشىء أبيض وأسود فى وقت واحد ؛ ولكنه قد يكون بارداً يابساً معاً . ولكن يجب على الإنسان ، حينما يضيف لله صفات مما يُضاف للإنسان ، أن يعتبر لها معنى أسمى من معناها بالنسبة للإنسان ومغايراً له ؛ لأن الله عقل محض ، وهو ، فوق علمه بكل شىء وقدرته على كل شىء ، يتصف بأنه خيرٌ محض وأنه لا يعزب عنه شىء .

وبفضل هذا الحضور الإلهى عند كل شىء تكون الدنيا أقرب إلى الآخرة مما نتصوره عادة .

فنحن نرى هنا اتجاهاً إلى تنزيه الذات الإلهية ؛ ولكن البعث والحياة الآخرة يصبحان أقرب إلى الروحانية مما فى هذه الدنيا . والرأى الفلسفى « الغنوسطى » القائل بثلاثة أو أربعة عوالم يجعل مثل هذا الرأى ممكنا . فهناك عوالم بعضها فوق بعض : العالم الأرضىّ المحسوس الذى يَعيش فيه الآدميون ؛ وعالم العقول السماوية ، ومنه النفس الإنسانية ؛ وعالم الملائكة

(١) زعم الفلاسفة أن توحيد البارى يحتم أن تُنفى عنه الكثرة بجميع وجوهها ، وهى : كثرة الانقسام الفعلى أو الوهمى بطريق الكمية ؛ وكثرة الانقسام العقلى ، لا بطريق الكم كانقسام الجسم إلى هيولى وصورة ؛ والكثرة بالصفات ؛ والكثرة العقلية الحاصلة بالتركيب من الجنس والنوع ؛ والكثرة التى تلزم من جهة تقدير ماهية ووجود لهذه الماهية .

والفلاسفة ، وإن وصفوا البارى بأنه أول ، ومبدأ ، وجوهر ، وعقل ، وعاقل ، ومعشوق ، وجواد ، فإنهم يزعمون أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد ، وأن الأسامى إنما تكثر بإضافة شىء إليه ، أو إضافته إلى شىء ، أو سلب شىء عنه ؛ والسلب والإضافة لا يوجبان كثرة (راجع تفسيرهم لهذه الصفات وغيرها بما يجعلها مجرد سلب أو إضافة — (تهافت ص ١٥٣ — ١٦٢) ، وكذلك أنكروا ما ذهب إليه المتكلمون من وجود صفات زائدة على الذات ، لأن إثباتها يوجب كثرة فى الذات ، وأجازوا إطلاقها لورود الشرع بها ، ولكنهم يرجعونها إلى ذات واحدة .

الذى فوق السموات؛ ثم ذات الله الذى هو النور الأصفى والعقل الأكمل. والنفس الصالحة التى أشرق فيها النور تعرج من العالم الأدنى، وتجتاز السموات، حتى تَمثُلَ بين يدى الله؛ لأن حقيقتها روحانية، وجسدها فى المَعاد روحانى أيضاً.

ويختلف أفراد الإنسان بعضهم عن بعض كما تختلف العوالم، وكما تختلف مراتبُ

= وهنا مجال لمقارنة معنى الألوهية عند الفلاسفة وعند الغزالى، فالله عند الأولين بسيط، هو وجود محض؛ وليس له ماهية، ولا حقيقة يضاف الوجود إليها، بل عندهم أن الوجود الواجب له كالماهية لغيره. ودليلهم أنه لو كان له ماهية لكان الوجود مضافا إليها (كما يضاف وجود مثلث فى الخارج إلى ماهيته فى العقل وهى أنه شكل محدود بثلاثة أضلاع)، وتابعاً لها، فيكون الوجود الواجب معلولا، وحقيقته عندهم أنه واجب، وهو ماهيته. أما عند الغزالى فإن الله ذات، لها صفات قديمة مع ذاته، والذات لا تحتاج فى قوامها للصفات، والصفات محتاجة لها، «وكما أن ذات واجب الوجود قديم، لا فاعل له، فكذلك صفته قديمة ولا فاعل لها» (تهافت ص ١٦٦)؛ والصفة فى ذاته، وليست ذاته قائما بغيره (ص ١٦٨)، وهو يذهب إلى أن لله ماهية موجودة، ووجودها مضاف إليها، ووجود الماهية لا ينفى الوحدة، والماهية لا تكون سبباً للوجود الحادث، فكيف تكون سبباً للوجود القديم؟ ويقول: «وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول؛ وكما لا نعقل عدما مرسلا إلا بالإضافة إلى موجود يقدر عدمه، فلا نعقل وجوداً مرسلا إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة، لا سيما إذا تعين ذاتا واحدة، فكيف يتعين واحداً متميزا عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له! فإن نفى الماهية نفى للحقيقة، وإذا نفى حقيقة الموجود لم يعقل الوجود، فكأنهم قالوا موجود ولا موجود، وهو متناقض» ؛ (تهافت ص ١٩٧ — ١٩٨). وعند الغزالى أن الفلاسفة، إذ أنكروا الماهية، ظنوا أنهم ينزهون البارى، فانتهى كلامهم إلى النفى المجرد فإن نفى الماهية نفى للحقيقة (ص ١٩٨)؛ أما قول الفلاسفة إن حقيقته أنه واجب الوجود، فالغزالى يقول ردًّا عليهم: «لا معنى للواجب إلا نفى العلة، وهو سلب لا يتقوم به حقيقة» (١٩٩).

يقول الغزالى إذن بأن للبارى ماهية وحقيقة، وربما يُظن من هذا أن الغزالى يقول بأن حقيقة البارى ووجوده غير ماهيته، ولكن الذى يبعد هذا الظن هو أن الغزالى ينكر الكليات على أنها ماهيات معقولة، كما قال الفلاسفة، (بأنها ماهيات وحقائق بالنسبة لوجود أشخاصها فى الخارج، وهذا هو أساس التمايز بين الوجود والماهية عند الفلاسفة). يقول الغزالى إن الله له ماهية وحقيقة، بمعنى أنه متحقق وموجود بماهيته. ويحسن، زيادة فى الإيضاح، أن نبين رأى الغزالى فى المعانى الكلية: لا يسلم الغزالى بالمعنى الكلى، كما قال به الفلاسفة، بمعنى أنه حال فى العقل، بل عنده أنه «لا يحل فى العقل إلا ما يحل فى الحس». ولكن الحس لا يقدر على تفصيل ما يحل فيه، والعقل يقدر على ذلك، والشىء الذى فى العقل، وهو الذى يحصل من تفصيل وتحليل ما يأتى من الحس، يشبه الجزئى الخارجى، إلا أنه يناسب الجزئى وأمثاله مناسبة واحدة، فيقال إنه كلى على هذا المعنى: أى أن فى العقل صورة للمعقول المفرد الذى أدركه الحس أولا؛ ونسبة هذه الصورة إلى سائر آحاد المفرد الذى أدركه الحس بعد ذلك نسبة واحدة، فإذا رأينا إنساناً حصلت له صورة فى العقل، فإذا رأينا إنسانا آخر لم تحدث صورة جديدة، ولكن لو رأينا حيواناً حصلت صورة جديدة، فالصورة التى تنطبع فى خيالنا من الشىء تكون مثالا لكل فرد من أفراده، «فقد يظن أنه كلى بهذا المعنى».

فالعقل يفصل الجزئى إلى عناصره فتحصل منه صورة ثابتة تكون مثالا للمفردات الأخرى، وهذا لا يثبت الكلى الذى قال به الفلاسفة. (تهافت ص ٣٣٠ — ٣٣٣).

النفوس ؛ فالإنسان الذى لم يخلص من قيود الحس يجب عليه أن يكتفى بالقرآن والحديث ، ولا يجوز أن يتجاوز نصوص الكتاب ؛ ودراسة الفقه غذاؤه . أما الفلسفة فهى بالنسبة له سمٌ قاتل ؛ ولا يجوز لمن لا يعرف السباحة أن يقترب من مزالق الشطوط (١) .

ولكن لايزال يوجد قومٌ يلقون بأنفسهم فى البحر ، لكى يتعلموا السباحة ؛ وهم يريدون أن يرتقوا بإيمانهم إلى مرتبة العلم ، فيسهل وقوعُهم فى الشك والكفر ، ويرى الغزالى أن الدواء الناجع لهؤلاء ، هو علم الكلام ، وما كتب فى الرد على الفلاسفة .

ولكن ثمّ قومٌ هم فى أسمى مرتبة من مراتب الكمال الإنسانى ، وهم يشاهدون حقيقة العالم الروحانى من غير نظر عقلى شاقّ ، بل بنور يقذفه الله فى قلوبهم ؛ وهؤلاء هم الأنبياء وأهل الكشف من الصوفية ؛ ويمكن أن يُعْتَبَرَ الغزالى واحداً منهم . هم يشهدون الله فى كل شىء ، يشهدونه وحده فى الكون وفى أنفسهم ؛ وهم يشهدونه أحسن شهود فى أنفسهم ، لأنها وإن لم تكن نظيرة الله فهى شبيهة به ؛ فياله من تغيير شمل كل هذا العالم الخارجي ! فالأشياء التى يخيل إلينا أنها موجودة متحققة فى الخارج صارت حالاً من أحوال النفس ، أو صفة من صفاتها ؛ وهذه النفس تبلغ سعادتها العظمى ، متى أحست بفنائها فى الله . فالأشياء كلها وَحْدَةٌ يؤلف بينها الحبُّ . والعبودية الكاملة لله تسمو على الخوف من العقاب أو رجاء الثواب ، وتتجاوزهما إلى مقام فيه تحبّ النفسُ خالقَها حبًّا روحانياً . والإنسان الصالح الذى لم يكمل مُطالَبٌ بالرضا والشكر ؛ أما العبد الكامل فهو فى مقام فوق الرضا والشكر ، وهو يحب الله ويشكره راضيا ، حتى فى هذه الحياة .

٨ — الوحى والتجربة :

يتبين مما تقدم أنه توجد ثلاث مراتب فى الإيمان أو فى اليقين : أوّلها إيمانُ العامة المستند إلى الخبر ، فالعامة يصدقون ما يخبرهم به أهل الثقة ، كأن يُقال لهم : إن فلاناً فى الدار ؛

(١) يردد الغزالى هذا المعنى كثيرا فى كتابه إلجام العوام عن علم الكلام ، فيقول إن النظر العقلى فى أمور الدين بحر عظيم ، ينبغى ألا يتزله العامى ، وعلى العامى أن يتمسك بظاهر الكتاب والسنة بلا تأويل ؛ وتأويل العامى يشبه خوض البحر ممن لا يحسن السباحة ، وفى حكم العوام عند الغزالى : الأديب ، والنحوى ، والمحدث ، والمفسر ، والفقيه ، والمتكلم ، وكل من لم يتجرد لتعلم السباحة فى بحار المعرفة ، ويقصر عمره عليه ، بعد زهد وإخلاص وعمل بالشرع ؛ وينتهى الغزالى إلى « أن أدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل إنسان ، وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس ، ويستضر به الأكثرون » .

وثانيها معرفةُ العلماء التى يتوصلون إليها بالاستنباط ، فهم قد سمعوه يتكلم ، فاستنبطوا أنه فى الدار ؛ غير أنه توجد مرتبة ثالثة هى يقين العارفين الذين يشهدون الحق دون حجاب ، وهم قد دخلوا الدار ورأوا الرجل بأعينهم .

ويجعل الغزالى للتجربة[1] شأناً كبيرا فى كل شىء ، خلافا للمتكلمين والفلاسفة ؛ فإنهم بمعانيهم الكلية تحيّفوا من حق الجزئيات المتعددة الموجودة فى هذا العالم المحسوس . ونحن إنما نعرف كيفيات الأشياء المحسوسة ، وعدد الكواكب مثلا ، بطريق التجربة وحدَها ، لا باستنباطها من المعانى المجردة ؛ وهذه المعانى أقل من أن تحيط بكل ما فى نفوسنا من أعماق وما تبلغه من آفاق . وأحباب الله يتلقون علما لَدُنِّيًّا لن يطّلع عليه العلماء الذين يعتمدون على الاستنباط العقلى ؛ ولا يرتقى إلى ذلك المقام الرفيع فى العلم إلا قليلٌ جداً من الناس ، وهم فيه يلتقون بالرسل والأنبياء من جميع الأزمنة ؛ ولذلك فإن اتّباعَهم واجبٌ على من هم أدنى منهم مرتبة فى المعرفة .

ولكن كيف السبيلُ إلى معرفة الروح الذى هو أسمى من روحنا ، والذى نحن فى حاجة لهدايته ؟ هذا سؤال قد يتحطّم على صخرته كلُّ مذهب دينى الصبغة لا يستطيع الاستغناء عن الوساطة الإنسانية [بين الخالق والإنسان] ، إذا نظرنا إلى الدين بمنظار العقل الخالص[2] . وإجابة الغزالى عليه أيضاً إجابةٌ قَلِقَةٌ ؛ فهو يعتقد اعتقادا جازما أن أدلة العقل وحدَها لا تكفى لإثبات نبوة نبى ، ويقول إننا إنما نعرف النبى أو العارف الذى يتلقى علمه عن الله ، لأن الله أعطانا نموذجا من خصائص النبوة نشاهده فى نفوسنا . ولا يحصل اليقين بصحة نبوة شخص إلا بمعرفة أحواله ، وبتجربة ما قاله فى العبادات ومعرفة مبلغ تأثيرها فى تصفية القلب . واعتقادنا بأن القرآن كلام الله حقيقةً ، ليس يقينا بأدلة نظرية ، بل هو يقين إقناعى . والمعجزة وحدها لا تُقنع بنبوة النبى ، ولكن الوحىَ فى جملته ومعرفةَ أحوال النبى الذى



(١) يستعمل الغزالى هذا اللفظ كثيرا بمعنى معرفة خواص الأشياء كما فى الطب ، وبمعنى مشاهدة الإنسان ما فى نفسه ، وبمعنى تذوق الحقائق بالقلب ، وبمعنى نظر الأمر واستنباط الحكم .

(٢) وربما يكون قصد المؤلف أن يقول إن الديانات التى تقول بتوسيط إنسان ما بين الناس وبين خالقهم ، كالإسلام واليهودية ، يصعب عليها الإجابة على هذا السؤال ، لأن الواسطة بشر مثلنا ، ويصعب أن نسلم له بالمكانة الممتازة بالنسبة لنا . أما النصرانية وفيها الواسطة فى إله صورة البشر فالأمر فيها أسهل فى نظره . ولكن إذا صعب إثبات نبوة نبي فما هو أعظم منها أصعب .

يحمله للناس وشخصيةَ هذا النبى ، كل هذه تحدث فى النفوس التى فيها نموذج النبوة تأثيراً لا تملك له دفعا ؛ وإذا انجذبت النفس بقوة هذا التأثير تجافت عن دار الغرور وأقبلت على سلوك الطريق الموصل إلى الله[1] .

٩ — نظرة اجمالية :

ولا ريبَ أن الغزالى أعجبُ شخصية فى تاريخ الإسلام ؛ ومذهبُه صورة لشخصيته . زهد الغزالى فى محاولة تفهّم هذا العالم أو حبّ الدنيا ، ولكنه أدرك المسألة الدينية أعمق مما أدركها فلاسفةُ عصره . فقد كان هؤلاء الفلاسفة عقليين فى نزعتهم ، شأنَ أسلافهم اليونان ، فاعتبروا أن مقررات الدين ثمرةٌ للقوة المتخيِّلة أو الوهم من جانب الشارع ، بل ثمرة لهواه ؛ ورأوا أن دين المتدينين إما انقياد وطاعة عمياء [عند البعض] أو هو ضرب من المعرفة ، فيه حقائق أدنى مرتبة من حقائق الفلسفة [عند البعض الآخر] .

يعارض الغزالى هذا الرأى بأن يبيّن أن الدين ذوقٌ وتجربة من جانب القلب والروح ، وليس مجرد أحكام شرعية أو عقائد تُلقى ، بل هو أكثر من ذلك ؛ هو شىء يحسّه المتدينُ بروحه إحساسا حيًّا .

ولا يحسّ كل إنسان بروحه ما يحسّ به الغزالى . والذين لا يستطيعون متابعته

---

(١) يقول الغزالى إن كل إدراك من الإدراكات خُلق ليطلع به الإنسان على عالم من الموجودات ، وكما أن العقل طور من أطوار الإنسان يدرك به أنواعا من المعقولات لا تدركها الحواس ، فالنبوة طور يدرك فيه الإنسان الغيب ، وأمورا لا يدركها العقل ، وقد يدرك الإنسان فى نومه ما سيكون من الغيب إما صريحا أو فى كسوة مثال يكشف عنه التعبير ، وهذا أنموذج من النبوة مع الإنسان ؛ أما ما عدا هذا من خواص النبوة فإنما يدرك بالذوق من سلوك طريق التصوف ، فالإنسان يدرك بعض خواص النبوة بأنموذج فيه وهو النوم ، أما إن كان للنبي خاصية ليس للإنسان العادى منها أنموذج فلا يمكنه فهمها ، فكيف يمكن تصديقها ؟ ولا سبيل الى ذلك ببضاعة العقل . وفى أوائل طريق التصوف يحصل الإنسان على أنموذج يؤتيه نوعا من الذوق يكفى لإيمانه بأصل النبوة . أما الاستيقان بنبوة شخص معين فهو لا يكون إلا بمشاهدة أحواله ، أو معرفتها بالتواتر ، بعد معرفة حال الأنبياء من كثرة النظر فى القرآن والأخبار . وإذا جرب الإنسان ما يقوله النبي فى العبادات ؛ وعرف تأثيره فى تصفية القلب ، ورأى صدق أقواله حصل له اليقين بالنبوة ؛ « فمن ذلك الطريق فاطلب اليقين بالنبوة ، لا من قلب العصا ثعباناً وشق القمر ؛ فإن ذلك إذا نظرت إليه وحده ، ولم تنضم إليه القرائن الكثيرة الخارجة عن الحصر ، ربما ظننت أنه سحر وتخييل » (منقذ ص ٢٤ — ٢٦) .

إذ يعرج ، على أجنحة التصوف ، فى مدارج السالكين متخطياً حدود المعارف التى يمكن اكتسابها بالتحصيل العادى ،لا محيص لهم عن الإقرار بأن محاولاته فى الوصول إلى الله ، مهما كان فيها من مغامرة فى ميادين المجهول، ليست أقلّ شأناً فى تاريخ العقل الإنسانى من مسالك فلاسفة عصره ، وإنْ بَدَتْ هذه المسالك أدنى إلى اليقين ؛ لأن أصحابها إنما ساروا فى بلاد قد كشفها غيرهم من قبل(١) .

(١) حاولت فيما تقدم أن أفصل المسائل الفلسفية التى تعرض لها المؤلف بعض التفصيل ؛ ولكن تبقى بعد هذا مسائل فى رد الغزالى على الفلاسفة ، لم يتناولها المؤلف ، ويستطيع القارئ أن يرجع إليها فى كتاب التهافت ؛ ويبقى أيضا بيان القيمة الفلسفية لكتاب الغزالى ، بعد بحث رد ابن رشد عليه ؛ وكذلك بيان موقف الغزالى بين الدين والفلسفة بعد دراسة مؤلفات أخرى له ورسائل نحى فيها منحى الفلاسفة ، ويضاف إلى هذا بحث فى مدى ما كان لرد الغزالى على الفلاسفة من أثر فى حياة الفلسفة فى الإسلام .

٢ — أصحاب المختصرات الجامعة

١ — محنة الفلسفة :

لو أننا نكتب تاريخاً لطرق التعليم عند الأمم الإسلامية ، لكان يتحتم علينا أن نجعل لهذا الموضوع مكاناً أكبر مما جعلنا له فى هذا الكتاب ، فلا بد لنا أن نتناوله بإيجاز فى هذا المقام .

كثيرا ما يُقال إن الغزالى قضى على الفلسفة فى الشرق قضاء مبرماً ، لم تقم لها بعده قائمة ؛ ولكن هذا زعم خاطئ لا يدل على علم بالتاريخ ، ولا على فهم لحقائق الأمور . فقد بلغ عددُ أساتذة الفلسفة وطلابها فى المشرق بعد عصر الغزالى مئاتٍ ، بل ألوفاً . وكما أن علماء التوحيد ظلّوا متمسكين بأدلتهم الجدلية الكلامية يؤيّدون بها العقائد ، فكذلك لم يكن علماء الفقه أقلّ تشبُّثاً بتدقيقاتهم وتفريعاتهم ؛ ودخل فى الثقافة العامة قدرٌ من الآراء الفلسفية.

نعم ، لم تستطع الفلسفة أن تحرز لنفسها المكان الأول ، ولم يتيسّرْ لها أن تحتفظ بالتقدير الذى كانت تتمتع به من قبل . ويُروى فى حكاية من حكايات العرب أن أحد الفلاسفة وقع سجينا ، فأراد رجل أن يشتريه ويسترقه ، فسأله : لأى عمل تصلح ؟ فأجاب : أصلح لأن أكون حرًّا طليقا . ولا بد للفلسفة من الحرية ، ولكن أين كانت هذه الحرية فى الشرق ؟ كان الخلاص والتحرر من أعباء الحياة المادية ، وكذلك حريةُ البحث لأجل البحث ، يتضاءلان باستمرار فى البلاد التى استأثر بالأمر فيها حكامٌ غير مستنيرين ، لم يكونوا أهلا لأن يحموا حرية الفكر ، ويكفلوها لأصحابها . وكان الفلاسفة عرضة للاضطهاد فى بلاد كثيرة ، وذلك لأنهم اعتبروا خطراً على الدين والدولة .

على أن هذه الحالة لم تكن سوى علامة من علامات الانحلال والتدهور العامّ فى الحضارة . ورغم أن رحّالة الغرب فى القرن الثانى عشر الميلادى (السادس من الهجرة) أشادوا بمدح حضارة الشرق ، فإن هذه الحضارة كانت فى حالة هبوط ، إذا قيست بما كانت عليه فى العصور السابقة ، ولم يستطع أحد أن يزيد شيئا فى أية ناحية من نواحى الحياة على ما بلغه المتقدمون ، لأن العقول كانت من الضعف بحيث عجزت عن ذلك . وركدت

حركةُ الإنتاج العلمى ، ولم يكن للمؤلفين الكثيرين الذين جاءوا فى القرون التالية من الفضل سوى حسن الاختيار من كتب المتقدمين ، وانتهى أمرُ النظريات الفقهية والكلامية بظهور التصوف . وكذلك الفلسفة ؛ فلم يشعر أحد ، بعد الرئيس ابن سينا ، أن عليه أن يأتى بآراء مبتكرة . وجاء عصر المختصرات والشروح والحواشى والتعليقات . وفى مثل هذا كان العلماء يقضون وقتهم فى المدارس . أما عامة المؤمنين فإنهم أخذوا ينقادون لشيوخ الطرق الصوفية شيئاً فشيئا .

٢ — الثقافة الفلسفية :

كان أكبر ما أخذته الثقافة العامة من العلوم الممهِّدة للفلسفة شيئا قليلا من الرياضيات ونحوها ، وكان ذلك فى العادة ، مسائل أولية جداً . واقتبس أهل الفرق والصوفية أجزاء كثيرة من الحكمة الفيثاغورية والأفلاطونية ؛ وإنما أخذوا بها لكى تفيدهم فى تأييد الاعتقاد فى الأولياء وفى الخوارق ، وتزيّنت منها « ثيوصوفيةٌ » (Theosophy)[1] مُجدبةٌ مُلفّقة من مختلف الآراء ، ثم إن أصحاب هذه النزعة اعتبروا أرسطو من أساتيذهم — معتمدين ، بطبيعة الحال ، على كتب منحولة نُسبت إليه ؛ وقد جعلوه من تلاميذ أغاثاذيمون وهرمس .

أما أهل العقول المتزِنة فإنهم لزموا مذهب أرسطو فى الأمور التى وافقت آراءهم الخاصة أو تمشت مع عقيدة أهل السنة ؛ وأخذ أغلبهم بمذهب ابن سينا ، ولم يرجع إلى الفارابى ، أو يحاول الجمع بينه و بين ابن سينا إلا قليلون . وكذلك قلّت عناية الناس بمباحث الطبيعة وما بعد الطبيعة ، وزادت عنايتهم بالأخلاق والسياسة ؛ أما المنطق فهو العلم الوحيد الذى كان يدرسه الجميع ، إذ كان من اليسير أن يوضع فى القالب المدرسى وضعاً جيداً ؛ وكان المنطق الصورى أداة يستطيع أن ينتفع بها كل متعلم . وكل شىء يمكن البرهنة عليه بطريق المنطق ، وحتى لو تبيّن الإنسانُ بطلانَ دليل مّا ، لوجد عن ذلك عزاء فى أن المدلول لا يبطل

---

(١) تدل هذه الكلمة ، كما يؤخذ من تركيبها ، (معناها الحكمة الإلهية) على نوع من الفكر الدينى الفلسفى يدعى أصحابه معرفة خاصة بالذات الإلهية ؛ ويقولون أحيانا إن هذه المعرفة نتيجة انفعال قوة أعلى أو لوحى خارق للعادة . وأحيانا لا يقال إنها نتيجة وحى ، بل إنها أعمق حكمة نظرية لأصحابها . على أن « الثيوصوفيين » يتحدثون بالكلام فى الذات الإلهية ، ويحاولون تعليل هذا العالم ، عالم الظواهر ، بأنه فعل قوّى فى الذات الإلهية نفسها .

فقد يكون صحيحا ، وإن كان الدليل لم يوضع على الوجه الصحيح[١] .

وقد جعل أبو عبد الله الخوارزمى ، فى أواخر القرن الرابع الهجرى للمنطق مكاناً فى كتابه الجامع[٢] أكبر مما جعل للطبيعة أو للإلٰهيات . وحدث مثلُ هذا فى كثير من الموسوعات والكتب الجامعة التى كتبها العلماء بعد ذلك . ثم إن علماء التوحيد صاروا يقدمون لمذاهبهم بمباحث منطقية وأقوال فيما يسمى اليوم بنظرية المعرفة ، جرت عادتهم فيها على الإشادة بالعلم . ومنذ القرن السادس الهجرى ظهرت كتب كثيرة عالجت منطق أرسطو على ترتيب جديد ؛ ولنقتصر فى هذا المقام على ذكر مؤلفات الأبهرى (٦٦٣هـ — ١٢٦٤ م)[٣] الذى وضع ملخصا للمنطق كله بعنوان « إيساغوجى » (εἰσαγωγή) مثالا للكتب التى كانت متداولة بين المتعلمين ، والتى شرحها العلماء مرارا ، وكذلك مؤلفات القزوينى[٤] (المتوفى عام ٦٧٥هـ — ١٢٧٦ م) .

ولا تزال مختصرات القرنين السابع والثامن للهجرة تُستعمل إلى يومنا هذا فى الجامعة الأزهرية بالقاهرة ، وهى أكبر معهد إسلامى فى العالم ؛ وتنطبق على هذه الجامعة عبارة طالما انطبقت علينا ، وهى : « أن يبدأ الإنسان بدراسة المنطق[٥] » . ولا حاجة بنا إلى بيان أن ذلك لم يثمر أحسن مما أثمر عندنا . ويجد الطلاب لذة فى دراسة قواعد المنطق التى اكتشفها الفلاسفة القدماء ، وهم بذلك لا يتعدّون حدود الشريعة ؛ ولكنهم ، إذ يفعلون ذلك ، يسخرون من أولئك الفلاسفة ومن متكلمى المعتزلة « الذين كانوا يؤمنون بالعقل » فيعتمدون عليه .

---

(١) كانت أدلة المتقدمين من المتكلمين تتوقف على إثبات مسائل ومقدمات ، مثل إثبات الجوهر الفرد ، والخلاء ، وأن العرض لا يقوم بالعرض ، وأنه لا يبقى زمانين . وجعل المتكلمون ، كالباقلانى ، هذه المسائل تبعا للعقائد الإيمانية فى وجوب اعتقادها ، لتوقف أدلتهم عليها ، ولأنهم كانوا يعتقدون أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول . ولكن جاء بعد الباقلانى قوم محصوا هذه المسائل المقدمات ، فخالفوا الكثير منها بالبراهين ، وخالفوا ما كان يذهب إليه المتقدمون من أن بطلان الدليل يبطل المدلول ، فسميت طريقتهم طريقة المتأخرين . وأول من كتب فى طريقة الكلام على هذا المنحى الإمام الغزالى وتبعه الإمام ابن الخطيب .

(٢) ربما يقصد كتاب الخوارزمى المسمى مفاتيح العلوم .

(٣) هو أثير الدين مفضل بن عمر الأبهرى ، وله ، عدا الإيساغوجى ، كتاب هداية الحكمة ويشمل المنطق والطبيعيات والإلٰهيات .

(٤) هو نجم الدين على بن عمر القزوينى الكاتبى ، صاحب الرسالة الشمسية فى القواعد المنطقية .

(٥) ردد جوته فى « فاوست » هذه العبارة .

٦ - الفلسفة فى المغرب

١ - بواكيرها

١ - عصر بنى أمية :

يتكوّن العالم الإسلامى فى الغرب من : شمال غرب أفريقية ، ومن أسبانيا وصقلية . فأما أفريقية فشأنها ثانوى ، وأما صقلية فهى تنحو نحو أسبانيا ، وسرعان ما استولى عليها النورمانديون الذين جاءوها من جنوب إيطاليا . وأول ما يعنينا هو أن نتكلم عن أسبانيا الإسلامية أو الأندلس ، فذلك أقرب إلى غرضنا .

كانت حضارة المشرق تنتقل إلى الأندلس ، كأنها مسرحية تُمثَّل المرة الثانية . وكما أن التزاوج وقع فى المشرق بين العرب والأعاجم ، فقد وقع فى المغرب بينهم وبين الإسبان وكان فى المشرق التركُ والتتر ؛ أما فى المغرب فنجد (بربر شمال أفريقية) يستعملون دائما قوتهم الغليظة فى تقويض بناء الثقافة الرفيعة .

وبعد أن سقطت دولة بنى أمية فى الشام (١٣٢ هـ — ٧٥٠ م) ، فرّ أحد أمراء البيت الأموى ، وهو عبد الرحمن بن معاوية ، إلى الأندلس ، واستطاع أن يكافح حتى أصبح أميراً لقرطبة وللأندلس كلها . وظلت هذه السيادة الأموية أكثر من قرنين ونصف قرن . وبعد عهد ملوك الطوائف القصير الأجل ، بلغت سيادة الأمويين ذروةَ مجدها فى عهد عبد الرحمن الثالث (٣٠٠ — ٣٥٠ هـ = ٩١٢ — ٩٦١ م) ، وهو أول من لقب نفسه بلقب الخليفة ، وفى عهد ابنه الحكم الثانى (٣٥٠ — ٣٦٦ هـ = ٩٦١ — ٩٧٦ م) . وكان القرن الرابع فى الأندلس يضاهى القرن الثالث فى المشرق ؛ وفى كليهما بلغت الحضارة المادية والعقلية أوج رقيها ؛ ونستطيع أن نقول إن هذه الحضارة فى المغرب كانت أكثر فُتُوَّة ، وأكثر اتفاقاً مع بيئتها مما كانت فى المشرق ؛ وإذا كان حقا ما يقال من أن البحوث النظرية تدل على ضعف قوة الإنتاج أو على ركودها ، فقد كانت الحضارة فى المغرب أكثر إنتاجاً منها فى المشرق . فلم يكن فى المغرب من العلماء ولا من الفلاسفة بقدر ما كان فى المشرق ، ونستطيع

أن نقول بالإجمال إن الحياة العقلية كانت فى المغرب أبسط فى صورتها ، و إن طبقات الثقافة القديمة كانت أقل تنوعاً . وكان فى الأندلس ، إلى جانب المسلمين ، يهود ونصارى أخذوا ، فى عهد عبد الرحمن الثالث ، بنصيب فى الثقافة المطبوعة بالطابع العربى ؛ فأما أتباع زرادشت أو منكرو الصانع فلم يكن منهم فى المغرب أحد . وتكاد انقسامات المشرق وخلافاته تكون غير معروفة فى المغرب . ولم يدخل فى الأندلس إلا مذهب فقهى واحد ، هو مذهب مالك . ولم يكن فيها معتزلة يعكّرون بمذهبهم الكلامى سلام الدين . على أنه كان شعراء الأندلس يذكرون فى قصائدهم أموراً ثلاثة : الخمر ، والمرأة ، والغناء ؛ أما التفكير الإباحى الماجن من جهة ، وأما « الثيوصوفية » والزهد الكئيب من جهة أخرى فكان يندر أن يعبر عنهما أحد .

وكان المغرب يعتمد فى حضارته العقلية على المشرق بوجه عام . ومنذ القرن العاشر الميلادى ، أعنى الرابع الهجرى ، شرع الناس يرتحلون من الأندلس إلى المشرق طلباً للعلم ، فكانوا يمرون بمصر ، ويجاوزونها ، حتى يبلغوا أقاصى بلاد الفرس ، ليحضروا دروس العلماء المشهورين . وكانت حاجةُ أهل الأندلس إلى التثقيف تجذب إليها كثيراً من علماء المشرق الذين لا يجدون عملا فى أوطانهم . وفوق هذا أمر الحكَم الثانى باستنساخ الكتب فى جميع بلاد المشرق ، ليزوّد بها مكتبته التى يُقال إن عدد الكتب فيها كان يزيد على ٤٠٠٫٠٠٠ كتاب .

وكانت عناية أهل المغرب محصورة فى الرياضيات والعلم الطبيعى والتنجيم والطب ، كما كان الحال فى المشرق فى أول الأمر . وكان الناس يدرسون الشعر والتاريخ والجغرافيا بشغف عظيم ، ولم تكن موجة التفلسف الأجوف قد أفسدت عقول أهل المغرب ؛ فحينما حضر عبد الله بن مسرّة القرطبى إلى بلاد الأندلس فى عهد عبد الرحمن الثالث ، يحمل الفلسفة الطبيعية ، أُحرقت كتبُه أمامَ عينيْه .

٢ — القرن الخامس :

وفى عام ٤٠٣ هـ (= ١٠١٣ م) خرّب البربرُ مدينة قرطبة ، بعد أن كانت « زينة الدنيا » ؛ وانحلت دولة بنى أمية إلى دول الطوائف . ولكنها ازدهرت مرة أخرى أثناء القرن

الخامس الهجرى ، وهو العصر الذهبى للأندلس ؛ فقد ازدهر فيه الفن والشعر فى قصور الأمراء فى مختلف المدن ، وطغيا طغياناً قويا فوق أنقاض المجد القديم . ثم تهذبت الفنون ، وبدت الحكمة تدخل فى الشعر ، وزادت دقة التفكير العلمى ؛ ولكن أهل المغرب كانوا ما يزالون يستمدون غذاءهم العقلى من المشرق . ثم دخلت الفلسفةُ الطبيعية فى الأندلس ، وكتبُ إخوان الصفا ، ومنطقُ أصحاب أبى سليمان السجستانى . وفى آخر القرن الخامس نلمس تأثير مؤلفات الفارابى أيضاً ؛ وفى هذا القرن أيضاً عُرف « قانون » ابن سينا فى الطب .

أما بواكير التفكير الفلسفى فأكثر ما نجدها عند علماء اليهود الكثيرين . وقد أثرت فلسفةُ المشرق الطبيعية تأثيراً قويا فريدا فى بابه ، فى تفكير ابن جبرول الذى يسميه الكتاب النصارى أفنسبرول (Avencebrol) . وتأثر باخيا بن باقودا بإخوان الصفا . بل نجد أشعار اليهود الدينية تتأثر بالحركة الفلسفية ؛ وهذه الأشعار تتحدث لا عن الأمة اليهودية التى تبحث عن إلهها ، بل هى لسان حال النفس التى تريد العروج إلى العالم العقلى .

وقد ظل عدد الذين تعمقوا فى دراسة الفلسفة بين المسلمين قليلا جدا ، ولم يَقُمْ بالأندلس أساتذةٌ يلتف حولهم طائفة كبيرة من الطلاب ، وكان يندر أن تقام المجالس العلمية التى تدور فيها مناقشات فى مواضيع فلسفية ، فلا بد أن المفكر المستقل كان يشعر هناك بوحشة ووحدة كبيرة . وقد تكوّنت الفلسفة فى المغرب ، كما تكوّنت فى المشرق ، فى نفوس أفراد حركتهم الرغبةُ إليها ؛ غير أنها كانت فى المغرب همّ أفراد متفرقين لا تربطهم مجالس ، وكانت فوق هذا أبعد عن عقيدة الجمهور . وكان يوجد فى المشرق درجات كثيرة متوسطة بين العقيدة الدينية و بين العلم ، أعنى بين عامة المؤمنين و بين الفلاسفة . ولذلك كانت مشكلة المفكر الحرّ إزاء الدولة و إزاء الجمهور المتعصب الضيق العقل أكثر حدّةً فى المغرب منها فى المشرق .

٢ – ابن باجه[1]

١ – دولة المرابطين :

لما وُلد أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ، المعروف بابن باجه[2] في سرقسطة قرب نهاية القرن الخامس الهجرى، كانت مملكة الأندلس الزاهرة على وشك الانحلال إلى دويلات صغيرة؛ وكان يهدِّدُها من الشمال فرسانُ النصارى الذين كانوا أقل من العرب ثقافة، ولكنهم كانوا شجعاناً أقوياء. غير أن أسرة المرابطين البربرية جاءت لإنقاذ البلاد؛ ولم يكن المرابطون أكثر تمسكا بالدين فحسب، بل أكثر حنكةً وأحذق أيضا بأساليب السياسة من أمر الأندلس الذين كانوا قد انغمسوا فى الترف. ولاح إذ ذاك أن زمن الثقافة الرفيعة والبحث الحرّ قد انقضى، ولن يعود؛ فلم يكن يجرؤ على الظهور فى الناس إلا أهل الحديث المتشدّدون، أما الفلاسفة فقد كانوا عرضة للاضطهاد أو القتل، إذا هم جاهروا بآرائهم.

---

(١) يجد القارئ ترجمة ابن باجة، ومكانته بين مفكرى عصره، ومؤلفاته، فى الجزء الثانى من طبقات الأطباء، لابن أبى أصيبعة، ومن وفيات الأعيان، وفى أخبار الحكماء ص ٤٠٦، وفى الجزء الرابع من نفح الطيب، طبع مصر ص ٢٠١ والصفحات التالية. وانظر ما كتب عنه فى دائرة المعارف الإسلامية. على أنه ليس بين أيدينا كتب لابن باجة. ويخبرنا مونك (Munk, mélanges, 383-84,386) أن من كتب ابن باجة التى لم يتمها والتى ذكرها ابن طفيل (فى كتابه حى بن يقظان) كتباً فى المنطق مخطوطة فى مكتبة الأسكوريال؛ وفى آخرها ما يدل على أن ابن باجة هو الذى كتب هذا المخطوط بيده وأتمه يوم ٤ شوال عام ٥١٢ هـ. ولابن باجة رسالة تسمى الوداع؛ وقد ترجمت إلى العبرية فى أوائل القرن الرابع عشر (مونك هامش ص٣٨٦) وفيها آراء عن المحرك الأول فى الإنسان، وهو أصل الفكر، وعن الغاية الحقيقية من وجود الإنسان ومن العلم، وهى القرب من الله، والاتصال بالعقل الفعال الذى يفيض منه، ويضيف المؤلف إلى هذا كلمات قليلة عن النفس الإنسانية، وهى كلمات فى غاية الغموض، ولابن باجة فى هذا الكتاب، وفى كتب أخرى آراء فى اتحاد النفوس، أخذ بها ابن رشد بعده؛ وكان لهذه الآراء من الأثر عند الفرق المسيحية ما جعل القديس توماس وألبرت الأكبر يؤلفان كتباً خاصة لأبطالها. وتسمى هذه الرسالة برسالة الوداع لأن المؤلف كان على وشك سفر طويل، فكتبها لصديق من أصدقائه، ليترك له آراءه إذا قدر لهما ألا يلتقيا، ونجد فى هذه الرسالة نزعة واضحة إلى تقرير قيمة المعرفة والنظر الفلسفى؛ فهو يعتبر أنهما وحدهما يؤديان بالإنسان إلى معرفة الطبيعة، وبوصلانه، بمعونة من فوق، إلى معرفة نفسه، وإلى الاتصال بالعقل الفعال. وابن باجة يعيب الغزالى زاعماً أنه خدع نفسه وخدع الناس حين قال فى كتاب المنقذ إنه بالخلوة ينكشف للانسان العالمُ العقلى، ويرى الأمور الإلهية فيلتذ لذة كبيرة.

(٢) هكذا بتشديد الجيم، انظر ابن خلكان ج ٢ س ٩؛ ونفح الطيب ج ٤ س ٢٠٦.

٢ — حياة ابن باجة :

غير أن السادة غير المتحضرين لهم نزعاتهم ؛ وذلك أنهم يحبون أن يتشرّبوا ثقافة الأمم التى يخضعونها ، ولو تشرُّباً سطحيا . فنجد أبا بكر بن إبراهيم — صهر علىّ الأمير المرابط ، وكان حاكما لسرقسطة مدة من الزمان ، يتخذ ابن باجّة جليساً له ووزيراً ، مما أوغر صدور العساكر والفقهاء [١] . وكان ابن باجّة حاذقاً للعلوم الرياضية ، ولا سيما الفلك والموسيقى ، والطب أيضاً نظراً وعملا ؛ وقد اشتغل بالمنطق والفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة . ولكن المتعصبين كانوا ينسبون ابن باجة إلى الرذائل وضعف الإيمان [٢] .

ولا نعرف عن حياة ابن باجة إلا أنه كان فى أشبيلية عام ٥١٣ هـ (١١١٨ م) ، بعد سقوط سرقسطة ، وأنه ألف فيها كثيراً من كتبه ؛ ونراه بعد ذلك فى غرناطة ؛ ثم قدم على بلاط المرابطين فى فاس ، ومات فيه فى رمضان عام ٥٣٣ هـ (١١٣٨ م) [٣] ؛ ويُروى أنه مات مسموما بتدبير طبيب كان حاسداً له ؛ ولم تكن حياته ، على قصرها ، حياة سعيدة — وهو نفسه يحدثنا بذلك ؛ وكثيراً ما تمنّى الموت ليجد فيه الراحة الأخيرة . ولعل ما أثقل قلبَه ، إلى جانب الفاقة ، أنه كان فى وحشة ووحدَة عقليـة . وما خلص إلينا من كتبه يدل دلالة كافية على أنه لم يكن يأنس إلى عصره ولا إلى بيئته .

٣ — تدبيره :

ويكاد ابن باجة يتّبع الفارابى ، رجل المشرق الهادئ المحب للعزلة ، اتباعا تاما ؛ وقلّ ما اشتغل بوضع مذهب ، شأنه فى ذلك شأن الفارابى ؛ ورسائله المبتكرة قليـلة ، ومعظمها

(١) قلائد العقيان للفتح بن خاقان طبعة بولاق ١٢٨٣ هـ ص ٣٠٣ .

(٢) ذكر ابن طفيل فى قصة حى بن يقظان أن ابن باجة كان ثاقب الذهن ، صحيح النظر ، صادق الروية ؛ غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية ؛ ويشير إلى أنه كان يحب المال ويتصرف فى وجوه الحيل فى اكتسابه ، حتى شغله ذلك عن إتمام بحثه فى الفلسفة . على أنه كانت بين ابن باجة وبين الفتح بن خاقان عداوة شديدة ، والفتح ذكر ابن باجة فى كتاب قلائد العقيان ، وجعل ترجمته آخر ترجمة ، فيه وهو يبالغ فى تعديد رذائله واعتقاداته الفاسدة ، حتى إن القارئ لا يملك نفسه من الشك فى صدق ذلك (انظر قلائد ص ٣٠٠ — ٣٠٦) .

(٣) هذا هو التاريخ الذى ذكره القفطى ، ويذكره ابن خلكان إلى جانب تاريخ آخر ؛ أما المقرى فى نفح الطيب (ص ٢٠٦) فيقول إنه توفى فى رمضان عام ٥٢٣ هـ أو ٥٢٥ هـ .

شروح قصيرة لكتب أرسطو وغيرها من مصنفات الفلاسفة[١] . وملاحظاته شتات من سوانح لا رباط بينها ؛ فهو يبدأ فى الكلام عن شىء ، ثم يستطرد إلى كلام جديد . وكان لا يزال يحاول الاقتراب إلى أفكار اليونان ، والنفوذ إلى علوم القدماء من نواحيها المختلفة . فلا هو يريد أن يترك الفلسفة ، ولا هو يستطيع أن ينتهى منها بأن يتقنها[٢] . وهذا قد يُظهر لنا مذهب ابن باجة لأول وهلة فى صورة مضطربة ؛ ولكن فيلسوفنا كان شاعراً بطريقه وسط الاندفاع الغامض غير المتميز نحو المعرفة[٣] ؛ وقد وجد ، فى بحثه عن الحقيقة والمدل ، شيئاً آخر ، وذلك هو اجتماعُ نفسه المفرّقة وسعادة حياته . وعنده أن الغزالى حَسِبَ الأمرَ هيِّناً ، حين ظن السعادة لا تكون إلا بالامتلاك الكامل للحقيقة بنور يقذفه الله فى النفس . ويرى ابن باجه ، خلافاً لهذا ، أن الفيلسوف يجب أن يكون قادراً على الزهد فى تلك السعادة حبًّا منه فى الحقيقة ، وأن الصوفية الدينية بما فيها من صور حسية تحجب

(١) طبقات الأطباء ج ٢ ص ٦٣ — ٦٤ .

(٢) راجع قصة حى بن يقظان طبعة ادوارد بوكوك سنة ١٧٠٠ ص ١٤ لترى تقدير ابن طفيل لابن باجة ، ويظهر أن ابن باجة كان أشبه بهواة الفلسفة لا بالفلاسفة على الحقيقة ، وكانت له ملكة شعرية عالية ، ويروى له شعر رقيق دقيق المعانى ، ذكره ابن خلكان وصاحب نفح الطيب والفتح ابن خاقان . فمن ذلك :

قد أودعوا القلب لما ودّعوا حرقاً ... فظل فى الليل مثل النجم حيرانا
راودته يستعير الصبر بعدهم ... فقال : إنى استعرت اليوم نيرانا

وله :

ضربوا القباب على أقاحى روضة ... خطر النسيمُ بها فقاح عبيرا
وتركت قلبى سار بين حمولهم ... دامى الكلوم يسوق تلك العيرا
هلا سألت أسيرهم هل عندهم ... عانٍ يُفَكّ وهل سألت غيورا
لا والذى جعل الغصون معاطفاً ... لهم وصاغ الأقحوان ثغورا
ما مر بى ريح الصبا من بعدهم ... إلاّ شهقتُ له ، فعاد سعيرا

وله :

أسُكّان نعمان الأراك تيقنوا ... بأنكم فى ربع قلبى سكان
ودوموا على حفظ الوداد فطالما ... بلينا بأقوام إذا استؤمنوا خانوا
سلوا الليل عنى مذ تناءت دياركم ... هل اكتحلت بالغمض لى فيه أجفان
وهل جردت أسيافَ برق سماؤكم ... فكانت لها إلا جفونى أجفان !

وله شعر يدل على بعض أخلاقه مثل :

أقول لنفسى حين قابلها الردى ... فراغت فراراً منه يسرى إلى يمنى
قفى تحملى بعض الذى تكرهينه ... فقد طالما اعتدت الفرار إلى الأهنى

(٣) ويقول جوته شيئا من هذا المعنى عن فاوست .

الحقيقة فضلا عن أن تكشفها ؛ والنظر العقلى الخالص الذى لا تشو به لذة حسّيّة هو وحده الموصّل إلى مشاهدة الله[١] .

٤ — المنطق وما بعد الطبيعة :

ونادراً ما بعد مذهب ابن باجة ، فى كتبه المنطقية ، عن مذهب الفارابى ؛ بل إن آراءه فى الطبيعة وفيما بعد الطبيعة متفقة فى جملتها مع ما ذهب إليه المعلم الثانى ، والشىء الوحيد الذى قد يكون له بعض الشأن هو طريقته فى بيان مراتب تكامل العقل الإنسانى ومبلغ الإنسان فى العلم والحياة .

يذهب ابن باجة إلى أن الموجودات قسمان : متحرك ، وغير متحرك ؛ والمتحرك جسمى متناه ، وهو متحرك حركة أزلية ، وهذه الحركة الأزلية لا يمكن القول بأنها من ذاته ، لأنه متناه ، [وهى غير متناهية] ؛ فلا بدّ فى تعليل هذه الحركة التى لا تتناهى من أن نردّها إلى قوة لا تتناهى ، أو إلى موجود أزلىّ ، أعنى إلى العقل . وعلى حين أن الأجسام أو الكائنات الطبيعية تتحرك بمؤثر خارج عن ذاتها ، وأن العقل ، مع أنه غير متحرك ، يعدّ الجسم بالحركة ، فإن النفس تتوسط بين الجسم والعقل ، وهى متحركة بذاتها . ولم يجد ابن باجة ، كما لم يجد سلفه ، صعوبة فى القول بالعلاقة بين ما هو نفسى روحى وما هو جسمى مادى طبيعى ؛ أما المسألة الكبرى عنده فهى علاقة العقل بالنفس ، وذلك فى الإنسان .

٥ — النفس والعقل :

ومن أسس مذهب ابن باجة القول بأن الهيولى لا يمكن أن توجد مجردة عن صورة ما أما الصورة فقد توجد مجردة عن الهيولى ، وإلا لما استطعنا أن نتصور إمكان أى تغير ، لأن التغير إنما يكون ممكناً بتعاقب الصور الجوهرية .

---

(١) يعيب ابن باجة ما ذهب إليه ابن سينا وأهل الولاية من أن انكشاف الأمور الإلهيّة والاتصال بالملأ الأعلى يحدث التذاذاً عظيما ، ويقول إن هذا الالتذاذ هو للقوة الخيالية ؛ ووعد أن يصف حال السعداء عند حدوث الاتصال ؛ ولكنه لم يفعل — راجع حى بن يقظان ص ٦ .

وهذه الصور من أدناها ، وهى الصورة الهيولانية ، إلى أعلاها ، وهى العقل المفارق ، تؤلف سلسلة. والعقل الإنسانى يجتاز ، فى تكامله ، مراحل تقابل تلك السلسلة ، حتى يصير عقلا كاملا[١] [ويتصل بالعقل الفعال] ؛ وواجب الإنسان هو أن يدرك الصور المعقولة جميعاً : فيدرك أولا الصورَ المعقولة للجسمانيات ثم التصوراتِ النفسية المتوسطة بين الحس والعقل ثم العقلَ الإنسانى ذاته والعقلَ الفعال الذى فوقه ؛ ثم ينتهى إلى إدراك عقول الأفلاك المفارقة .

والإنسان بعروجه فى درجات متتالية ، وترقيه من الجزئى والمحسوس — وتصورهما يكوِّن موضوع العقل — يصل إلى ماهو فوق طور الإنسان ، وإلى ماهو إلهى . والذى يرشد الإنسان فى هذا العروج هو الفلسفة[٢] ، أو معرفة الكلى التى تحصل من معرفة الجزئيات والنظر فيها ، ولكن بشروق نور العقل الفعال من أعلى . وكل إحساس أو تخيُّل فهو — إذا قيس بمعرفة الكلّى أو اللامتناهى ، الذى يكون فيه الموجودُ عينَ ما يُعقل منه — معرفة خادعة . وعلى هذا فالعقل الإنسانى يصل إلى كماله بالمعرفة العقلية ، لا بالخيالات والأحلام الصوفية الدينية التى لا تبرأ من شوائب الحس . والنظر العقلى هو السعادة العظمى ، لأن كل معقول فهو غاية لذاته . وإذا كان المعقول هو الكلى ، فلا يمكن قبول الرأى القائل ببقاء العقول الإنسانية الجزئية بعد هذه الحياة .

أما النفس التى تدرك الجزئيات بتخيُّلها لها على نحو يجمع بين الإحساس والتعقل ، والتى يتجلّى وجودُها فى شهوات وأفعال متنوعة ، فقد تستطيع البقاء بعد الموت ، وتلقى الثواب أو العقاب . فأما العقل أو الجزء المفكر فى النفس فهو واحد فى كل العقلاء ؛ وعقل الإنسانية فى جملتها هو وحده الأزلى ، وذلك فى اتحاده بالعقل الفعال الذى فوقه .

وإذن فهذه النظرية ، التى دخلت فى العالم النصرانى فى القرون الوسطى باسم نظرية ابن رشد ، موجودة عند ابن باجة ؛ وهى ، وإن لم تكن قد اتّضحت وتحدّدت تماماً ، فهى على كل حال أوضح مما عند الفارابى[٣] .

(١) راجع : Hierzu Munk, Mélanges, p. 389—409. (المؤلف) .

(٢) يحكى ابن طفيل (ص ٥ — ٦) عن ابن باجة أنه كان يقول إن الاتصال رتبة « ينتهى إليها بطريق العلم النظرى والبحث الفكرى » .

(٣) انظر ابن طفيل ص ١٤ و ١٥ .

٦ — الإنسان المتوحد :

ولا يسمو كل إنسان إلى هـذه المرتبة فى التعقل ؛ وأكثر الناس لا يزالون يتحسّسون متعثّرين فى الظلام ؛ وهم لا يرون من الأشياء إلا ظلالها التخطيطية الخفيفة ، ثم هم يزولون ، كما تزول الظلال . نعم ، إن بعضهم يرى النور ، ويرى عالم الأشياء الملون ؛ ولـكن الذين يدركون منهم حقيقة ما يرون قليلون جدًّا ، وهؤلاء وحدهم هم السعداء الذين يبلغون حياة الخلود ، وذلك بأن يصيروا نوراً .

ولـكن كيف يبلغ الإنسان هذه المرتبة فى المعرفة والحياة السعيدة ؟ هو يبلغها بالأفعال الصادرة عن الرويّة ، وبتنمية العقل تنمية حرّة خالصة من القيود . والفعل الحرّ الاختيارى هو الذى يصدر بعد الفكر والرويّة ، أى هو فعلٌ يشعر فاعله بغاية يقصدها منه ؛ فمثلا إذا حطم الإنسان حجراً ، لأنه عثر به . فهو يفعل فعلا لا غاية وراءه ، وهو يشبه فعل الطفل أو الحيوان ؛ أما إذا حطمه لـكى لا يعثر به غيرُه ، ففعله إنسانى ، ويمكن أن نسميه صادراً عن العقل (١) .

ولـكى يستطيع الفردُ أن يعيش كما ينبغى أن يعيش الإنسان ، ولـكى يستطيع المفىّ

---

(١) عنى ابن باجة ببيان الأفعال الإنسانية وأنواعها ، فهو يقول فى كتاب تدبير المتوحد (ص ٣٣٢ — ٣٣٥ من المخطوط المذكور فيما يلى) إن « الإنسان لأنه من الأسطقسات ، تلحقه الأفعال الضرورية التى لا اختيار له فيها ، كالهوىّ من فوق ، ومن جهة مشاركته للنبات تلحقه أيضا أفعال لا اختيار له فيها كالتغذى والنمو ودفع الفضل والذبول ؛ ومن جهة مشاركته للحيوان غـير الناطق بالنفس البهيمية تلحقه أفعالها ، وبعض هذه ضرورية كالإحساس والنبض وبعضها اختيارية ... والإنسان يمتاز عن الجميع بقوة فكرية تنشأ عنها أفعال تخصه . . . وكل ما يوجد للانسان من الأفعال المختصة به مما اختص به من طباعه المتميزة عما سواه ، فهو بالاختيار ؛ وأعنى بالاختيار الإرادات الـكائنة عن روية . والحيوان غير الناطق إنما يتقدم فعله ما يحدث فى النفس البهيمية من أفعال ، والإنسان قد يفعل ذلك من هـذه الجهة كما يهرب من مفزع ، ومثل ما يكسر عوداً خدشه ، لأنه خدشه فقط ؛ وهذه وأمثالها أفعال بهيمية فأما من يكسره لئلا يخدش غيره أو عن روية توجب كسره فذلك فعل إنسانى » . وإذا فعل الانسان فعلا لا لينال به غرضاً ولـكن يتفق أن يتحقق به غرض من غير قصد إليه كمن يأكل شيئاً لأنه يشتهيه فيتفق أن ينتفع به ، فهو فعل بهيمى بالذات ، إنسانى بالعرض ؛ فان أكله لينتفع به ، واتفق أن كان شهيا عنـده فالفعل إنسانى بالذات بهيمى بالعرض ؛ « فالفعل البهيمى هو الذى يتقدمه فى النفس الانفعال النفسانى فقط ، مثل الشهى أو الغضب ، أو الخوف ، وما شاكله ؛ والنفسانى هو ما يتقدمه أمر يوجبه عند فاعله الفكر سواء تقدم الفكر انفعال نفسانى أو أعقب الفكرذلك ، وسواء كانت الفكرة يقينية أو مظنونة ، وقل ما يوجد =

فى أعماله طبقة العقل ، يجب عليه أن يعتزل المجتمع فى بعض الأحيان ؛ ويُسمّى ابنُ باجة كتابَهُ فى الأخلاق « تَدْبِيرَ المُتَوَحِّد »[1] . هو يطالب الإنسان بأن يتولى تعليم نفسه بنفسه . على أن الإنسان يستطيع بوجه عام أن ينتفع بمحاسن الحياة الاجتماعية دون أن يأخذ مساوئها فى ذلك .

ويمكن للحكماء أن يؤلفوا من أنفسهم جماعاتٍ صغيرة أو كبيرة ؛ بل هذا واجب عليهم ، متى لقى بعضُهم بعضاً ؛ فهم يكوِّنون دولةً داخل الدولة ، ويحاولون أن يعيشوا على الفطرة ،

= للإنسان الفعل البهيمى خلواً من الإنسانى ؛ لأنه فى الأكثر يفكر كيف يفعل ذلك الفعل البهيمى ، وهنا يوجد الجزء البهيمى يستخدم الجزء الإنسانى فى تحديد فعله ؛ وأما الإنسانى فقد يوجد خلواً من البهيمى ، وإذا تعاونا كانا النهوض للفعل أقوى وأكثر ، وإن تعاندا كان النهوض أضعف وأقل . وأما من يفعل الفعل لأجل الرأى والصواب ، ولا يلتفت إلى ما يحدث فى النفس البهيمية ، ففعله بأن يكون إلهيا أولى من أن يكون إنسانيا ؛ وهذا يجب أن يكون فاضلا بالفضائل الشكلية حتى يكون متى قضت النفس الناطقة بشىء لم تعاند فيه النفس البهيمية ؛ بل قضت بذلك الأمر من جهة أن الرأى قد قضى به ، والفضائل الشكلية هى تمام النفس البهيمية ، فما خالفت النفس البهيمية فيه العقل كان فعله إما ناقصاً أو محروماً أو لم يكن أصلا ؛ وكان حصوله بكره وتعسر ؛ لأن النفس البهيمية مطيعة للناطقة بالطبع إلا فى الإنسان الذى هو على غير المجرى الطبيعى كالسبعى والخنزيري الأخلاق ؛ وفكره هذا شر زائد فى شره كالغذاء المحمود فى البدن السقيم » . . . « كل فعل لا يستعمل فيه الإنسان فكره فهو بهيمى لا شركة للانسان فيه أكثر من أن الموضوع جسم خلقته خلقة جسم الانسان إلا أنه مستبطن بهيمة . . . والانسان بالأفعال العقلية هو إلهي فاضل وهو يأخذ من كل فعل أفضله ، ويشارك كل طبقة فى أفضل أحوالهم الخاصة بهم وينفرد عنهم بأفضل الأفعال ، وإذا بلغ الغاية القصوى وذلك بأن يعقل العقول البسيطة الجوهرية كان عند ذلك واحداً منها ، ويصدق عليه أنه إلهى فقط ، وارتفع عنه أوصاف الجسمانية الفانية ، وأوصاف الروحانية الرفيعة » .

(١) لا أعرف نصا عربيا كاملا لهذا الكتاب ، وقد عثرت على جزء منه ضمن مجموعة رسائل مخطوطة فى المكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية رقم ٢٩٠ أخلاق من ص ٣٣٢ إلى ٣٤٦ . وقد جاء فى أول هذا الجزء أنه المقالة الأولى من الكتاب . على أن الأستاذ مونك (Munk) أعطانا فى كلامه عن ابن باجة تلخيصاً لكتاب تدبير المتوحد ، اعتمد فيه على تلخيص موسى النربونى لهذا الكتاب فى شرحه العبرى على قصة حى بن يقظان لابن طفيل . ويقسم موسى النربونى كتاب ابن باجة إلى ثمانية فصول ويلخص كلا منها . ويتجلى من مقارنة تلخيص مونك والجزء المخطوط الذى عثرنا عليه أن بينهما تطابقاً كبيراً لا يشوبه إلا اضطراب فكرة ابن باجة وغموضها أحياناً ، وصعوبة فهم الفكرة فهماً تاما فى الأجزاء التى ليس لها مقابل مخطوط ، ولا شك أن نشر هذا الجزء المخطوط وإكماله بترجمة تلخيص موسى النربونى ، عمل يستحق العناية . وقد ذكر مونك عن ابن رشد أنه ذكر فى آخر كتابه فى العقل الهيولانى كتاب تدبير المتوحد بما يأتى : أراد أبو بكر بن الصائغ وضع طريقة لتدبير المتوحد فى هذه البلاد ، ولكن هذا الكتاب غير كامل ، هذا إلى أن من العسير فهم مقصوده . وقد رأيت المرحوم الأستاذ پلاثيوس فى مدريد عام ١٩٤٠ يعدّ كتاب « تدبير المتوحد » للنشر ، نقلا عن مخطوط فى انجلترة ، ولا أدرى ماذا تمّ فى ذلك .

ويقول ابن باجة فى أول كتابه أن لفظة التدبير تقال على ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة . وهو يرسم طرقاً لهذا ، منهجاً يسر عليه الإنسان حتى يبلغ الغاية التى يجب عليه أن يقصدها وهى الاتحاد بالعقل الفعال . وليرجع القارىء إلى المخطوط المشار إليه وإلى ما جاء فى كتاب مونك لمعرفة التفاصيل .

بحيث لا يتحتم وجودُ طبيب ولا قاض بينهم . وهم يترعرعون كما يترعرع النبات فى الهواء الطلق من غير حاجة إلى عناية البستانى ؛ وكذلك يتنكّبون عن ملذات العامة ونزعاتهم الدنيئة ، وهم كالغرباء وسط الشواغل الدنيوية فى المجتمع . ولما كانوا أصدقاء فيما بينهم فإن المحبة هى التى تقرِّر نظام حياتهم كلها . ولما كانوا أحباباً لله ، وهو الحق ، فإنهم يجدون راحة نفوسهم فى الاتحاد بالعقل الأعلى الذى يفيض المعرفة على الإنسان .

٣ — ابن طفيل

١ — دولة الموحدين :

ظلت مقاليدُ الحكم فى العالم الإسلامى بالمغرب فى أيدى البربر ؛ ولكن سرعان ما حلت دولةُ الموحدين محل دولة المرابطين ، وظهر محمد بن تومرت مؤسس الأسرة الجديدة ، وادعى أنه المهدى منذ عام ٥١٥ هـ (١١٢١ م)[١] . وفى عهد خلفه أبى يعقوب يوسف (٥٥٨ — ٥٨٠ هـ = ١١٦٣ — ١١٨٤ م) وأبى يوسف يعقوب (٥٨٠ — ٥٩٥ هـ = ١١٨٤ — ١١٩٨ م) ، بلغت سيادة دولة الموحدين أوجَ عزّتها ، وكان مقرها مراكش .

أتى الموحدون بتجديد كبير فى علم الكلام ، فأدخلوا مذهب الأشعرى ومذهب الغزالى فى المغرب ، بعد أن كانا ، حتى ذلك الحين ، موسومين بالزندقة . وكان هذا مُؤْذنا بدخول النزعة العقلية فى مذاهب المتكلمين ؛ وهو أمر لم يستطيع أن ينال تمام الرضى لا من جانب المتمسكين بالعقيدة الأولى . ولا من جانب المفكرين الأحرار ، ولكنه استطاع أن يحفز الكثيرين إلى التفلسف . وكان كل نظر عقلى فى أمور الدين ، حتى ذلك الحين ، أمراً ممقوتاً ؛ بل إن الكثيرين من الساسة والفلاسفة ذهبوا ، فيما بعد ، إلى أن عقيدة العامة ينبغى ألاّ تُزَعْزَع ، وألاّ تُرفع إلى مستوى المعرفة العقلية ، وأرادوا أن يُفصل مجالُ الدين عن مجال الفلسفة فصلا تاما .

وكان للموحدين عنايةٌ بالمذاهب الكلامية ؛ ولكن أبا يعقوب وخلفه أبدوا — بقدر ما كانت تسمح الظروف السياسية — من العناية بالعلوم العقلية ما أتاح للفلسفة أن تزدهر زمناً قليلاً فى قصورهم .

٢ — حياة ابن طفيل :

فترى أبا بكر محمد بن عبد الملك بن طُفَيْل القيْسى يتبوأ منصب وزير وطبيب عند أبى يعقوب ، بعد أن كان يشغل منصبَ الحجابة فى غرناطة . ولد ابن طفيل فى قادس ،

(١) المعجب فى أخبار المغرب ص ١٢٨ .

إحدى المدن الصغيرة بالأندلس ؛ ومات فى مراكش ، عاصمة الدولة فى عام ٥٨١ هـ (١١٨٥ م) .
ويلوح أن حياته لم تكن حافلة بالتقلبات ؛ فقد كان كَلَفُهُ بالكتب أكثر من حبه للناس ، وكان فى مكتبة مليكه العظيم يحصّل كثيرا من العلم الذى يحتاج إليه فى صنعته ، أو الذى يُرضى ميوله للمعرفة . وهو بين فلاسفة المغرب بمثابة الرجل الذى يهوى الفلسفة أو الرجل غير المتخصص الذى يُلِمّ بأشياء من غير أن يتعمق فيها ؛ وكان ميله إلى الاستمتاع بالتأمل أكبر من ميله إلى التأليف ، وقلما كان يكتب . وقد زعم أنه يستطيع إصلاح مذهب بطليموس ، ولكن ينبغى ألا نقبل هذا الزعم على إطلاقه ؛ فقد ادعى مثلَ هذا كثيرٌ من العرب ، ولكنهم لم يفعلوه .

وقد انتهت إلينا قصائدُ مما عالجه ابن طفيل من الشعر [1] ؛ ولكن كان أكبر همه ، كابن سينا ، أن يمزج العلم اليونانى بحكمة أهل الشرق ، ليطالع الناس برأى جديد فى الكون . وقد دفعه إلى ذلك باعثٌ من نفسه ، كما كان الحال عند ابن باجة . وقد أثار اهتمامَه أيضا أمرُ العلاقة بين الفرد والمجتمع وما فيه من آراء غير ممحّصة ؛ ولكنه ذهب أبعد من ابن باجة : جعل ابنُ باجة المفكرَ المتوحّد ، أو طائفة صغيرة من المفكرين المتوحدين يكوّنون دولة داخل الدولة ، كأنهم صورة للجماعة كلها أو أنموذج لحياة سعيدة ؛ أما ابن طفيل فإنه رجع إلى منشأ الجماعة [وهو الفرد] .

٣ — حى بن يقظان :

وهو يبين هذا بوضوح فى قصته المسماة « حى بن يقظان » [2] .
ويتكون مسرح هذه القصة من جزيرتين : يضع ابنُ طفيل فى إحداهما المجتمع

(١) يجد القارئ بعض هذه الأشعار فى كتاب المعجب فى تلخيص أخبار المغرب للمراكشى ص ١٧٢ — ١٧٤ ، طبعة ليدن ١٨٨١ م .

(٢) هى قصة من أحسن ما تفخر به الفلسفة العربية . والفكرة الأساسية فيها كما يقول P. Bronnle فى مقدمته لتلخيصها ، هى بيان كيف يستطيع الإنسان ، دون معونة من خارج ، أن يتوصل إلى معرفة العالم العلوى ، ويهتدى إلى معرفة الله ، وخلود النفس . فهى تبين تطور عقل مبتكر من حالة التحسس فى الظلام إلى أعلى ذروة فى النظر الفلسفى ، وابن طفيل يتخذ من حى بن يقظان لساناً لبسط آرائه الفلسفية . وقد نشرها مع الترجمة اللاتينية لأول مرة Edward Pococke عام ١٦٧١ م بعنوان Phiosophus Autodidactus (الفيلسوف المعلم نفسه) وترجمت إلى الإنكليزية مرتين وإلى لغات كثيرة ثم لخصها بالإنجليزية P. Bronnle ، ونشرها عام ١٩٠٤ بعنوان The Awakening of the Soul .

الإنسانى ، بما تواضع عليه من عرف ؛ ويضع فى الثانية فرداً ينشأ وينمو على الفطرة . وتسود ذلك المجتمع فى جملته نزعات دُنيا ، وفيه مِلَّة تحاكى الحقائق بضرب أمثال تعطى خيالاتها[1] ، وأصحابها يدينون بها تدينا سطحيا .

ولكن يظهر فى هذا المجتمع فتيان [من أهل الفضل] يسمى أحدُهما سلامان والآخر آسال (أبسال انظر ب ٤ ف ٤ ق ٧) ، يسموان إلى المعرفة العقلية والتغلب على الشهوات . فأما الأول فعقله ينزع نزعة عملية ؛ فهو يساير دين العامة ، حتى يتوصل إلى السيطرة عليهم . وأما الآخر ففطرته متجهة إلى النظر العقلى ، وفيه نزعة صوفية ، فهو يرتحل إلى الجزيرة المقابلة لجزيرته ، ظنًّا منه أنها غير مسكونة ، وفيها ينقطع إلى الدرس والزهد[2] .

ولكن حى بن يقظان الذى نحن بصدده ترعرع فى هذه الجزيرة ، حتى صار فيلسوفاً كاملا ، وكان قد قذف به إلى أرضها طفلا ، أو هو نشأ فيها بالتولد الطبيعى من العناصر[3] ، وأرضعته ظبية . ثم توصل حى إلى تحصيل حاجاته المادية ، كما توصل روبنسن ؛ ولكن حيًّا اعتمد على وسائل الخاصة[4] . ثم استطاع بالملاحظة والتفكير أن يتوصل إلى معرفة الطبيعة والسماء ومعرفة الله ومعرفة نفسه ، إلى أن وصل ، على رأس التاسعة والأربعين إلى الله ، أعنى بلغ ما يبلغه الصوفية من الشهود لله والفناء فيه . عند ذلك لقيه آسال . ولم يكن حىٌّ يعرف اللغة فى أول الأمر ؛ ولكن بعد أن استطاع كل منهما أن يتفاهم مع صاحبه ، تبين أن فلسفة حىٍّ وشريعةَ آسال صورتان لحقيقة واحدة[5] ، ولكنها عند الأول أكثر انكشافا . ولما عرف حىٌّ أن فى الجزيرة المقابلة لجزيرته أمةً بأسرها ، لا تزال تتخبط فى ظلام الخطأ ، صحت عزيمتُه على أن يذهب إلى أولئك القوم ويكشف لهم عن الحقيقة . فعلمته التجربة هناك أن العامة لا قدرة لها على إدراك الحقيقة مجردة ، وأن محمداً [عليه السلام] أصاب إذ أبان لهم الحقيقة بضرب الأمثال الحسية ، ولم يكاشفهم بالنور الكامل ؛ وبعد أن انتهى

(١) قصة حى بن يقظان طبع مصر ١٢٩٩ ص ٥٢ .

(٢) نفس المصدر ص ٥٣ .

(٣) انظر أوائل القصة .

(٤) استطاع Robinson أن يعيش فى جزيرته بفضل ما تعلمه من المجتمع ، وما ورثه من حطام السفينة ، أما حى بن يقظان فهو ينشأ نشأة مستقلة عن الجماعة لا يعتمد فيها إلا على نفسه .

(٥) قصة حى بن يقظان ص ٥٦ .

إلى هذه النتيجة عاد أدراجه مع صديقه آسال إلى جزيرتهما الخالية ليعبدا ربهما عبادة روحية خالصة ، حتى يأتيهما الموت .

٤ — حى وتطور الإنسانية .

وقد وقف ابن طفيل الجزء الأكبر من قصته على بيان الأطوار التى تقلب فيها حى ، حتى وصل إلى كماله [1] ؛ غير أنه مما لا شك فيه أن ابن طفيل لم يكن يرى أن الفرد يستطيع أن يبلغ مبلغ حى لو تُرِك وحده ، كما أنشأته الطبيعة ، ولم يستمد العون من الجماعة . وقصة حى بن يقظان أقرب لأن تمثل تاريخ الإنسان فى تطوره مما كتبه المفكرون الأحرار فى القرن الغابر . وتدل نبذ كثيرة فى قصة ابن طفيل على أنه كان يقصد من حى أن يمثل حال الإنسانية ، لولم ينزل عليها وحى سماوى ؛ ويتمثل فى قصة حى تطورُ الحكمة الهندية والفارسية واليونانية . ولنُنبّه على بعض النقط التى قد تؤيد هذا الرأى وتجعله راجحاً وإن كنا لا نستطيع أن نمضى إلى أكثر من ذلك فى إثباته هنا . فلا يخلو من مغزى قولُ ابن طفيل إن حياً نشأ فى جزيرة سيلان [2] ، هذه الجزيرة التى يُقال إن جوها صالح لإمكان التولد الطبيعى ؛ وتقول الأساطير إن آدم ، وهو الإنسان الأول ، خُلق فى هذه الجزيرة ، وفيها جاء الملك الهندى إلى الرجل الحكيم [؟] . وبعد أن كافح حى للخروج من الطور الحيوانى الأول يدفعه حياؤه [3] وحبه للبحث عن حقائق الأشياء ، انبعث فى نفسه أولُ شعور دينى أساسه العجب ، وذلك من اكتشاف النار ؛ وهذا يذكرنا بالديانة الفارسية . أما ما يلى ذلك من نظر عقلى فهو مستمد من الفلسفة اليونانية ، كما نقلها العرب .

---

(١) نجد حيا فى الطور الأول أشبه بحيوان فى سيرته ومحاكاته للحيوان ، ولما ماتت الظبية التى كانت ترضعه دعاه ذلك للبحث عن حقيقة النفس ، وهداه اختلاف الأشياء واتفاقها إلى وجود الصور ، ثم هداه تواليها إلى فاعل لها منزه عن المحسوسات ، ثم شغله هذا الفاعل وصار يرى أثره فى كل شىء ، فانزعج عن العالم المحسوس إليه ، حتى إذا علم به عرف أنه لم يدركه بالحس بل بشىء فيه غير الحس ، فاهتدى إلى ذاته الشريفة ، وهو فى كل هذا يتوصل من المقدمات إلى النتائج ، ولم يزل يستغرق فى العالم الإلهى متشبها بالأملاك ، حتى فنى فى ذات الواحد وتيسرت له صحبته على رأس الخمسين .

(٢) يقول ابن طفيل إن حيا نشأ فى جزيرة من جزر الهند التى تحت خط الاستواء ، ص ٩ .

(٣) رأى حى الحيوانات كاسية مستورة العورة ، فاستحيى أن يكون أظهر منها عورة ، فأخذ يخصف على نفسه من ورق الشجر وريش الطير ، ورأى الحيوانات أقوى منه سلاحا وبطشاً وأسرع عدواً فاستعاض عن ضعفه الطبيعى بأشياء اصطنعها من النبات والأحجار .

والقرابة ظاهرة بين صورة حيّ عند ابن سينا (أنظر ب ٤ ف ٤ ق ٧) ونظيرتها عند ابن طفيل ؛ وقد ألمع ابنُ طفيل نفسه إلى ذلك[1] . غير أن حيًا عند ابن طفيل أقربُ إلى الإنسان الطبيعي منه عند ابن سينا ؛ وصورة حيّ عند ابن سينا تمثل العقل الفعال ؛ أمّا قصة ابن طفيل فتشبه أن تكون تمثيلا للعقل الإنسانى الطبيعى الذى يشرق عليه نورٌ من العالم العلوى ، هذا العقل الذى يجب ، بحسب منطق رأى ابن طفيل ، أن يتفق مع نفس النبى محمد [عليه السلام] ، إذا عُرفت على حقيقتها ، اتفاقا حسنا ؛ ولكن يجب علينا أن نؤوّل كلام النبى تأويلا مجازيا .

بهذا انتهى ابن طفيل إلى ما انتهى إليه أسلافه من مفكرى الشرق ؛ فانتهى إلى أن الدين يجب أن يُقصر على العامة ، إذ لا قدرة لهم على المضى فيما وراء ذلك[2] . ولا يسمو إلى إدراك ما وراء ظواهر الدين إلا القليلون ، ولا يبلغ إلى شهود الحضرة الإلهية ، أو الحقيقة العُليا ، شهودا بريئا من القيود إلا واحدٌ واحد ؛ وابن طفيل يؤكد هذا الرأى تأكيدا شديدا ؛ ونحن وإن وجدنا فى حيّ مثالا يصور الإنسانية فى تطورها ، لا نستطيع إنكار ذلك ، وكمال الإنسان المطلق هو فى إعراضه عن كل ما هو محسوس وانغماره فى العقل الكلى ، فى سكون وخلوة لا يكدرهما شىء .

ومن المؤكد أن بلوغ ذلك لا يتسنّى لأحد إلا بعد استحكام السن ؛ وبعد أن يجد من أبناء جنسه رفيقا . والاشتغال بالأمور المادية وبالصناعات والعلوم هو الخطوة الطبيعية الأولى فى سبيل الكمال الروحى ؛ ولهذا يستطيع أن ينظر لا بعين الندم أو الخجل إلى الحياة التى تمتع بها فى قصور الملوك من قبل .

٥ — أخلاق حيّ :

كثيرا ما صادفنا هذه الآراء الفلسفية التى انتهى إليها حىّ فى أطوار حياته السبعة ؛ وابن طفيل يُعنى عناية خاصة بسيرة حيّ العملية . وهنا تحلّ محلّ العبادات التى فرضها

---

(١) يعترف ابن طفيل نفسه بأنه يبث أسرار الحكمة المشرقية التى ذكرها ابن سيناء ، ويوجد شبه بين آرائه وآراء ابن سينا .

(٢) انظر القصة ص ٥٧ ، ٥٩ .

الشريعةُ الإسلامية ، الرياضاتُ الصوفية على صورتها التى كانت لا تزال مُتَّبعة بين أهل الطرق فى الشرق ، وكما أوصى بها أفلاطون وأهل المذهب الأفلاطونى الجديد . ويضع حى لنفسه فى الطور السابع من حياته منهجاً فى الأخلاق ، عليه مسحةٌ من المذهب الفيثاغورى .

وقد تبيَّن لحىٍّ أن الغاية التى يجب أن يبتغيها من عمله هى أن يلتمس الواحدَ فى كل شىء ، وأن يتصل بالموجود المطلق القائم بذاته . وهو يرى الطبيعة بحذافيرها تنزع إليه . وحىٌّ بعيد من أن يرى رأى القائلين أن كل ما على وجه الأرض إنما وجد لأجل الإنسان ؛ بل هو يرى أن الحيوانات والنباتات تعيش لذاتها ولله ، فلا يجوز أن يتصرف الإنسان فيها حسبَ هواه . وهو يقتصر فى المطالب البدنية على ما تقتضيه الضرورة القصوى[(١)] ؛ ويؤثر الفواكه المتناهية فى النضج ، ويرى من التقوى أن يستودع الأرض بذورَها ، وأن يحافظ عليها ، حتى لا يفنى نوعٌ منها بسبب شهواته . وهو لا يلجأ إلى التغذى بالحيوان إلا اضطراراً ويعمل على حفظ أنواعه ما استطاع . وشعاره : الاكتفاء بما يقيم الأَوَد ، لا ما يؤدى إلى النوم[(٢)] .

هذا هو النظام الذى التزمه حىٌّ فيما يتعلق بمطالب جسده المادية ؛ أما روحه فهى مرتبطة بالعالم العلوى ، وهو يتشبه بهذا العالم ، فيحاول أن يفيد ما حوله ، وأن يحيا حياة بريئة من شوائب المادة ؛ فهو يتعهّد النبات ، ويحمى الحيوان ، لتصير جزيرتُه فردوساً ؛ ويعنى بنظافة جسمه ولباسه أكبر العناية[(٣)] ، ويحاول أن يجعل حركاته متناسقة لا عِوَج فيها ، مماثلة لحركات الأجرام السماوية[(٤)] .

وهكذا يصبح حىٌّ بالتدريج قادراً على أن يسمو بنفسه فوق الأرض والسماء ، حتى يصير عقلا صرفا ؛ وهذه هى حالة الفناء التى لا تستطيع عقولُنا إدراكها ، والتى تعجز عن تصويرها عباراتُنا وخيالُنا[(٥)] .

(١) رأى حى أن النبات والحيوان من فعل الواجب ، وأن لها كمالا تسعى إليه ، فالتغذى بها حائل دون غايتها المقصودة من وجودها .

(٢) شعاره فى مقدار الطعام « أن يكون بحسب ما يسد خلة الجوع ، ولا يزيد عليها » وفى الزمان أنه إذا أخذ حاجته من الغذاء لم يأكل حتى يلحقه ضعف يمنعه من المضى فى كماله .

(٣) القصة ص ٤٥ .

(٤) التزم الحركة المستديرة ، فكان يدور حول الجزيرة أو حول بيته أو حول نفسه حتى يغشى عليه وذلك تشبها بالأفلاك . (٥) القصة ص ٤٧ .

٤ — ابن رشد[1]

١ — حياته :

ولد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد فى مدينة قرطبة عام ٥٢٠ هـ (١١٢٦ م) فى بيت ورث الفقه كابراً عن كابر ؛ وفيه تمكّن فى علوم زمانه . ويُروى أن ابن طفيل قدمه إلى الأمير أبى يعقوب يوسف فى عام ٥٤٨ هـ (١١٥٣ م) ؛ وخبر هذا التقديم له دلالته : فبعد أن سأله الأمير عن اسمه واسم أبيه ونسبه ، فاتحه بأن قال له : ما رأى الفلاسفة فى السماء : أقديمة هى أم حادثة ؟ فأدرك ابنَ رشد الحياء والخوفُ وأخذ يتعلّل ويُنكر اشتغالَه بالفلسفة ؛ ثم جعل الأمير يتكلم فى هذه المسألة مع ابن طفيل ، فدهش ابنُ رشد لما ظهر من غزارة مادة الأمير ومعرفته بآراء أرسطو وأفلاطون وفلاسفة الإسلام ومتكلميه . عند ذلك ذهب الروعُ عن ابن رشد ، وتكلم من غير تهيُّب ، فحسن موقعه عند الأمير . وتعيّن بذلك مصيرُ ابن رشد ؛ فكُلِّف بشرح مذهب أرسطو . وقد قام بذلك على نمط لم يُسبق إليه ، فأورث الإنسانيةَ علم أرسطو كاملا بريئاً من الشوائب[2] .

وكان ابن رشد إلى جانب هذا فقيهاً وطبيباً ؛ فنراه فى عام ٥٦٥ هـ (١١٦٩ م) يتولى القضاء فى أشبيلية ، وفى قرطبة بعد ذلك بقليل . ولما صار أبو يعقوب خليفة اتخذه لنفسه طبيباً عام ٥٧٨ هـ (١١٨٢ م) ؛ وبعد قليل تولى القضاء فى مسقط رأسه مرة أخرى ، فى منصب أبيه وجده من قبل . غير أن الأيام تنكّرت له ، وحلّ السخط بالفلاسفة ، فصارت كُتُبهم تُرمى فى النار . ثم أمر أبو يوسف بإبعاد ابن رشد فى شيخوخته إلى أليسانة (قريبا من قرطبة) ، ومات فى مراكش ؛ عاصمة المملكة ، فى ٩ صفر سنة ٥٩٥ هـ (١٠ ديسمبر ١١٩٨ م) .

---

(١) ليرجع القارئ إلى ما كتب عن ابن رشد فى دائرة المعارف الإسلامية ، وإلى كتاب مونك (Munk, Mélanges) وإلى كتاب رينان : Ernest Renan, Averroès et Averroisme (ابن رشد ومذهبه) .

(٢) المعجب فى تلخيص أخبار المغرب للمراكشى ص ١٧٤ — ١٧٥ طبعة ليدن ١٨٨١ م ، ويجد القارئ أشهر تراجم ابن رشد فى ذيل كتاب رينان : ابن رشد ومذهبه .

٢ — ابن رشد وأرسطو :

حصر ابنُ رشد جهدَه فى أرسطو ؛ فتناول كل ما استطاع أن يحصل عليه من مؤلفات هذا الفيلسوف أو من شروحها بدراسة عميقة ، ومقارنة دقيقة ؛ وكان على علم بتراجم الكتب اليونان ، فُقد بعضها ، فلا نعرف عنه شيئا ، ووصلنا البعضُ الآخر ناقصاً .

يمضى ابن رشد فى مهمته على طريقة النقد وعلى منهج مرسوم ؛ وهو يلخص مذهب أرسطو ويشرحه بإيجاز تارة وبإطناب تارة أخرى ، فيُطالعنا بشروح ملخصة أو مبسوطة ، حتى إنه ليستحق أن يسمى : « الشارح » ، وهو اللقب الذى أطلقه عليه دانتى فى كتاب « الكوميديا الإلٰهية »[1] . ويشبه أن يكون قد قدِّر لفلسفة المسلمين أن تصل فى شخص ابن رشد إلى فهم فلسفة أرسطو ، ثم تفنى بعد بلوغ هذه الغاية .

كان ابن رشد يرى أن أرسطو هو الإنسان الأكمل والمفكر الأعظم الذى وصل إلى الحق الذى لا يشوبه باطل ؛ وحتى لو كشفت أشياء جديدة فى الفلك والطبيعة لما غير ذلك من هذا الحكم شيئاً . ويجوز أن يخطئ الناسُ فى فهم أرسطو ، وكثيراً ما نقل ابن رشد من كتب الفارابى وابن سينا [أشياء لأرسطو] ؛ فخالفهما فى فهمها ، وكان أصح منهما فهماً . وقد عاش ابن رشد ماعاش معتقداً أن مذهب أرسطو ، إذا فُهم على حقيقته ، لم يتعارض مع أسمى معرفة يستطيع أن يبلغها إنسان ؛ بل كان يرى أن الإنسانية ، فى مجرى تطورها الأزلى ، بلغت فى شخص أرسطو درجة عالية يستحيل أن يسمو عليها أحد . وأن الذين جاءوا بعده تجشموا كثيراً من المشقة وإعمال الفكر لاستنباط آراء انكشفت بسهولة للمعلم الأول . وستتلاشى بالتدريج كل الشكوك والاعتراضات على مذهب أرسطو ؛ لأن أرسطو إنسان فوق طور الإنسان . وكأن العناية الإلٰهية أرادت أن تبين فيه مدى قدرة الإنسان على الاقتراب من العقل الكلى . وابن رشد يعتبر أرسطو أسمى صورة تمثل فيها العقل الإنسانى ، حتى إنه ليميل إلى تسميته بالفيلسوف الإلٰهى[2] .

(١) "Averrois Che'l gran comento feo", Canto IV.

(٢) يجد القارئ إعجاب ابن رشد بأرسطو ، وتعظيمه له ، فى مقدمة كتاب الطبيعة ، وفى بعض أجزاء تهافت التهافت . انظر كتاب رينان : ابن رشد ومذهبه ، طبعة باريس ١٩٢٥ ص ٥٤ — ٥٦ .

وسيتبين فيما يلى أن الغلو فى الإعجاب بأرسطو لا يكفى ، حتى عند ابن رشد ، فى إدراك آرائه إدراكا تاما . ولا يدع ابن رشد فرصة تفوت دون أن يهاجم فيها ابن سينا ؛ وهو ، إذا وجد المناسبة ، يردّ على الفارابى وابن باجة ، وإن كان قد استفاد منهما الكثير . ونجده فى نقده لأسلافه أقسى من أرسطو فى نقده لأفلاطون .

على أن ابن رشد لم يتجاوز قط آراء الشراح من أهل المذهب الأفلاطونى الجديد ؛ ولم يتخلص من أخطاء مترجمى العرب والسريان ، وكثيراً ما كان يتبع آراء ثامسطيوس السطحية دون آراء الإسكندر الأفروديسى الصحيحة ، أو هو كان يحاول التوفيق بينهما .

٣ — المنطق ومعرفة الحقيقة :

وأبرز ما نلاحظه عند ابن رشد أنه من المتعصبين لمنطق أرسطو ؛ فهو يرى أنه لا سعادة لأحد بدونه ، ويأسف لأن سقراط وأفلاطون لم يكونا على علم به ، وسعادة الإنسان تكون على قدر مرتبته فى معرفة المنطق (١) . وهو يرى بعين الناقد أن إيساغوجي فرفوريوس نافلة يمكن الاستغناء عنها ؛ ولكنه يعد كتاب الخطابة وكتاب الشعر جزءين من منطق أرسطو ، وفى هذا الموضع نجد من الأخطاء أغربها ؛ فمثلاً يعد ابنُ رشد « التراجيديا » مدحا ، و « الكوميديا » هجاء (٢) ؛ والشعر يجب أن يقنع بأن يدل إما على حقائق يمكن أن يُقام عليها البرهان أو على أشياء خادعة (٣) ؛ ويعتبر ابن رشد أن التعارف على المسرح معرفة استدلالية ، وهكذا . ولم يكن لابن رشد ، بطبيعة الحال ، أى معرفة بالعالم اليونانى . وقد نتجاوز عن هذا ، لأن ابن رشد لم تتيسر له معرفة ذلك العالم ؛ ولكن ينبغى ألا نسارع إلى معذرة رجل كان قاسياً على الناس فى نقده .

وابن رشد يجرى على سنّة أسلافه ، فيُعنى فى اللغة بما هو مشترك بين جميع اللغات ، ويرى أن أرسطو فى كتاب العبارة ، بل فى كتاب الخطابة ، كان يضع نصب عينيه هذا العنصر المشترك بين جميع أهل اللغات . وهكذا يجب أن يكون مسلك الفيلسوف العربى ،

---

(١) انظر هامش ص ٢٧١ مما يلى .

(٢) تلخيص كتاب أرسطوطاليس فى الشعر لابن رشد طبعة فيرنسه ١٨٧٢ ص ١ ، ٧ ، ٨ .

(٣) نفس المصدر ص ١٥ وفى مواطن متفرقة .

وإن جاز له ، فى شرح القواعد العامة ، أن يعتمد على أمثلة من كلام العرب وأدبهم ؛ وإنما الأمر أمر القوانين الكلّية ، لأن العلم هو معرفة الكلى .

والمنطق يمهد السبيل أمام معارفنا ، حتى ترتقى من الجزئى المحسوس إلى الحقيقة العقلية المجردة . أما العامة فلا يزالون متعلقين بالحس ، متعثّرين فى الضلال ؛ وإن قصور فطرتهم وقلة تكوّن عقولهم ، فوق ما اعتادوه من الخصال الرديئة ، كل هذا يقعد بهم عن الكمال . غير أن الأمر لا يخلو من وجود طائفة يتيسر لها الوصول إلى معرفة الحقيقة . والنسر يستطيع أن يحدق فى وجه الشمس ؛ ولو لم يستطع ناظرٌ أن يحدق فى وجهها ، لكانت الطبيعة قد أوجدت شيئاً عبثاً ؛ وكل ما يشرق فلا بد أن يرى ، وكل موجود لا بد أن يعرفه ولو شخص واحد . والحقيقة موجودة ؛ ولو كنا لا نستطيع الدنوّ منها لكان عبثاً ما تكنّه قلوبنا من الشوق إليها . ويعتقد ابن رشد أنه عرف الحقيقة فى أشياء كثيرة ، بل يحسب أنه استطاع أن يطّلع على الحقيقة المطلقة ؛ وهو لم يقتنع متواضعاً بمجرد البحث عنها ، كما فعل لِسّنج Lessing[1] .

ويرى ابن رشد أن الحق قد تضمنه مذهبُ أرسطو ؛ وهو من أجل ذلك ينظر إلى علم الكلام الإسلامى نظرة التصغير . نعم ، هو يعترف بأن فى الدين حقيقة من نوع خاص (انظر ق ٧ فيما يلى) ؛ ولكنه ينفر من علم الكلام ، لأن هذا العلم يريد أن يثبت أشياء لا يمكنه إثباتُها بمناهجه . ويذهب ابن رشد وغيره إلى ما ذهب إليه سپينوزا ، فيما بعد ، من أن الوحى الذى جاء فى القرآن لا يرمى إلى إعطاء الناس علما ، وإنما يرمى إلى إصلاحهم ؛ وليس غرض الشارع ، فى رأيه ، تلقين العلم ، بل غرضه أخذ الناس بالطاعة وبالأعمال الصالحة ، لأن الشارع يعلم أن السعادة الإنسانية لا تتحقق إلا فى مجتمع .

---

(١) يقول لسنج : « لا ينحصر فضل الإنسان فى امتلاكه للحقيقة ... وإنما فضله فى الجهد الذى يبذله مخلصاً فى السعى إليها ؛ ولا تنمو ملكات الإنسان بامتلاك الحقيقة ، بل بالبحث عنها ؛ وكماله المتزايد ينحصر فى هذا وحده . بل إن امتلاك الإنسان للشىء يميل به إلى الركود والكسل والغرور . ولو أن الله وضع الحقائق كلها فى يمينه ، ووضع فى شماله شوقنا المستمر إليها ، وإن أخطأناها دائما ، ثم خيّرنى ، لسارعت إلى اختيار ما فى شماله ، وقلت : « يا أبانا ! رحمتك ! إن الحق الخالص لك وحدك » . مجموعة مؤلفات لسنج ج ٢ ص ٢٧١ . طبعة ليبتزج ١٨٥٩ .

٤ — العالم والله :

وأكبر ما يُميِّز ابن رشد عمن سبقه ، ولا سيما ابن سينا ، هو كيفية تصوره للعالم ، على أنه عملية تغير وحدوث منذ الأزل ، تصوراً لا لَبْس فيه ؛ والعالم فى جملته وَحْدةٌ أزلية ضرورية ، لا يجوز عليه العدم ، ولا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه .

والهيولى والصورة لا يمكن انفصال إحداهما عن الأخرى إلا فى الذهن . والصور لا تنتقل فى المادة المظلمة ، كما تطوف الأرواح الخفية ، بل هى محتواة فى المادة على هيئة نواة تتطوّر . والصور المادية ، التى هى كالقوى الطبيعية ، لا تفتأ أبدا تحدث توليدا ؛ ومع أنها لا تنفك عن المادة ، فيجوز أن تُسَمّى إلٰهية . وليس هناك وجودٌ من عدم ، ولا عدمٌ بعد وجود ؛ لأن كل ما يحدث فهو خروج من القوة إلى الفعل ، ورجوعٌ من الفعل إلى القوة؛ وفى هذا لا يصدر عن الشىء إلا مثلُه .

على أن الموجودات مراتبُ ، بعضها فوق بعض ، والصورة المادية أو الجوهرية هى فى الرتبة الوسطى بين العرض المجرد و بين الصورة الخالصة (المفارقة) : والصور الجوهرية متفاوتة المراتب أيضا ، وهى حالات متوسطة بين القوة والفعل . ثم إن الصور فى مجموعها ، من أدناها ، أعنى الصورة الهيولانية ، إلى أعلاها ، أعنى الذات الإلٰهية ، التى هى الصورة الأولى [1] للعالم ، تؤلّف سلسلةً واحدة متصلة ، بعض أجزائها فوق بعض .

وإذا كان التغير ، داخل نظام الكون ، أزليا ، فإنه يستلزم حركة أزلية ؛ وهذه تحتاج إلى محرك أزلى . ولو كان العالم حادثا لتحتم علينا القول بوجود عالم آخر حادث نشأ منه ، وهكذا إلى غير نهاية . ولو قلنا إنه ممكن لتحتم علينا القول بوجود ممكن آخر نشأ منه ، وهكذا إلى غير نهاية . ولذلك يذهب ابن رشد إلى أن القول بأن العالم كلٌّ متحرك منذ الأزل ضرورةً هو وحدَه الذى يضمن لنا إمكان الوصول إلى إثبات موجود مفارق للعالم ، محرك له منذ الأزل . وهذا الموجود ، بإيجاده تلك الحركة الدائمة و بإيجاده لنظام العالم البديع ، خليق بأن يسمَّى موجد العالم ؛ وتأثيره فى العالم يحدث بتوسط العقول المحركة

---

(١) تلخيص ابن رشد لكتاب ما بعد الطبيعة ص ٩ طبعة مدريد ١٩١٩ .

للأفلاك ؛ وكل نوع من الحركة فى هذا العالم لا بد له من مبدأ خاص به .

ويرى ابن رشد أن ماهية المحرك الأول ، أى الإله ، وماهية عقول الأفلاك هى أنها فكر ، فيه الوحدة العقلية لوجوده . والوصف الإيجابى الوحيد الذى نصف به الذات الإلهية هو أنها عقل ومعقول معا ؛ فالوجودُ فيه عينُ الوَحْدَة ، والوجود والوحدة ليسا زائدين على الذات ، بل هما موجودان فى الذهن فقط ، شأنهما شأن سائر الكليات .

والفكر ينتزع الكلىّ من الجزئيات دائما . والكلى ، وإن كان فى الجزئيات طبيعة فاعلة ، فهو ، من حيث هو ، موجود فى الذهن فقط ؛ أو بعبارة أخرى هو فى الأشياء بالقوة ؛ أما بالفعل فهو فى الذهن ، أى أن له فى الذهن وجوداً أكمل ، أو أنه فى الذهن على نحو من الوجود أشرف مما هو عليه فى الجزئيات .

وإذا سأل سائل : هل العلم الإلهى يحيط بالجزئيات ، أو هو يعلم الكليات فقط ؟ أجاب ابن رشد بأنه لا يعلم هذه ولا تلك[1] ، لأن الذات الإلهية منزّهة عن كليهما ؛ والعلم الإلهى يوجد العالم ويحيط به ؛ والله هو المبدأ ، وهو الصورة الأولى والغاية لكل شىء ، هو نظام العالم ، وملتقى جميع الأضداد ، وهو الكل فى أسمى صور وجوده . ومن البيّن بداهة أنه بحسب هذا الرأى لا يمكن القول بعناية إلهية بالمعنى المألوف لهذه العبارة .

٥ — الجسم والعقل :

ونحن نعرف نوعين من الموجودات : أحدهما متحرِّك ، يحرِّكُهُ غيرُه ؛ والآخر محرِّك ، وهو فى ذاته غيرُ متحرِّك . وبعبارة أخرى ، من الموجودات ما هو مادى ، ومنها ما هو عقل .

والموجودات العقلية تتجلى فيها الوَحْدَةُ أو كمال الوجود ، وهى مراتب بعضها فوق بعض ؛ وليست وحدة الموجودات العقلية بسيطة مجرّدة ؛ فكلما بعدت عقول الأفلاك عن المبدإ الأول قلّتْ بساطتُها . وكل العقول تعقل ذاتها ، ولكن فى معرفتها بذاتها صلتُها بالعلة الأولى .

ويتبين من هذا أنه يوجد ضرب من الموازاة بين الماديات والمعقولات ، وفى العقول

(١) بعلم محدث . انظر «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» طبعة مصر ١٣٢٨ ص ١١ ، ٢٩ ، فهو يبسط هنا رأى المشائين ويقره .

الثوانى ما يقابل تألف الأجسام من هيولى وصورة . وبالطبع ليس ما يخالط العقول المفارقة مادة تقبل الانفعال ، وإنما هو أمر شبيه بالمادة فى أن له قوة على أن يقبل شيئا آخر ، وبدون هذا لا يمكن التوفيق بين تكثر الأشياء المعقولة وبين وحدة العقل الذى يعقلها .

والمادة تنفعل ، أما العقل فإنه يقبل ، وقد عرض ابن رشد لبيان هذه الموازاة بما فيها من تمييز ، مراعيا العقل الإنسانى خاصة .

٦ — **العقل والعقول :**

وابن رشد يجزم بأن تعلّق النفس الإنسانية بجسدها كتعلق الصورة بالهيولى ، وهو يقول بهذا جاداً غاية الجد . وهو يرفض المذهب القائل بعدم فناء النفوس الجزئية المتكثرة رفضا باتا ، محاربا فى ذلك مذهب ابن سينا ؛ ولا بقاء للنفس عنده إلا باعتبارها كمالا لجسدها .

أما فى علم النفس الحسى فابن رشد يحرص على أن يلتزم مذهب أرسطو ، مخالفا مذهب جالينوس وغيره . ولكنه فى نظرية العقل يباين أستاذه مباينة كبيرة دون أن يفطن لذلك[1] . ورأيه فى العقل الهيولانى ، وهو مستمد من المذهب الأفلاطونى الجديد ، هو رأى خاص به . يقول ابن رشد إن هذا العقل ليس مجرد استعداد أو قوة فى النفس الإنسانية ، ولا هو مساوق للتخيّل المتردّد بين الحس والعقل ، بل هو شىء فوق طور النفس وفوق طور الشخص . العقل الهيولانى أزلىّ لا يعتريه الفناء ، شأن العقول المفارقة والعقل الفعال . وهنا نجد أن ابن رشد ينقل المبدأ القائل باستقلال المادة فى عالم الأجسام إلى ميدان المعقولات ، ويطبقه عليه ، متابعا فى ذلك لثامسطيوس ، من غير شك .

فالعقل الهيولانى عنده جوهر أزلى . أما استعداد الإنسان أو قوته على المعرفة العقلية فيسميه ابن رشد بالعقل المنفعل . وهذا العقل يوجد بوجود الإنسان ويفنى بفنائه . أما العقل الهيولانى فهو أزلى كالنوع الإنسانى .

ولكن العلاقة بين العقل الفعال والعقل القابل (إذا استعملنا هذا الاصطلاح بدل العقل الهيولانى) لا يزال فيها بعض الغموض ؛ ولا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك .

---

(١) انظر كتاب ابن رشد ومذهبه لرينان ص ١٣٣ — ١٥٢ من الطبعة المتقدم ذكرها .

والعقل الفعال يجعل الصورَ التى تتخيلها النفسُ معقولةً ، والعقل القابل يقبل هذه المعقولات فى ذاته . والنفس فى الإنسان هى ملتقى هذين الجبيبين الخفيَّين . ويختلف هذا الملتقى اختلافا كبيراً ؛ فعلى قدر استعداد نفس الإنسان وحالة ما فيها من تصورات تكون الدرجةُ التى يستطيع العقل الفعال أن يرفع إليها هذه التصورات حتى تصير معقولة ، ويكون أيضا مبلغُ قدرة العقل القابل على جعلها جزءاً من محتوياته .

ومن هذا يتبين السبب فى أن أفراد الإنسان متفاوتون فى درجة المعرفة العقلية . وجملة هذه المعرفة فى العالم ثابتة ، وإن اختلف توزيعها بين الأفراد . ولا بدّ ، ضرورة طبيعية ، أن يظهر فيلسوفٌ على الدوام — سواء أكان أرسطو أم ابن رشد — فى ذهنه تصير الموجودات أموراً معقولة .

ولا ريب فى أن أفكار الناس حادثة ، وأن العقل القابل عرضةٌ للتغير بمقدار ما للشخص من الحظ فيه ؛ ولكن هذا العقل ، إذا نظرنا إليه باعتباره عقلا للنوع الإنسانى ، فهو قديم غير متغير ، كالعقل الفعال ، الذى هو عقل الفلك الأخير(١) .

٧ — نظرة إجمالية :

وبالجملة ففى مذهب ابن رشد ثلاثة آراء إلحادية كبيرة تجعله مخالفا لما أثبتَتْه علومُ العقائد فى الديانات الثلاث الكبرى فى عصره : وأولُها قولُه بقدم العالم المادى والعقول المحركة له ؛ وثانيها قولُه بارتباط حوادث الكون جميعها ارتباط علة بمعلول ، على وجه ضرورى لا يترك مجالا للعناية الإلهية ، أو للخوارق ، أو نحوها ؛ وثالثها قوله بفناء جميع الجزئيات ، وهو قول يجعل الخلود الفردى غير ممكن .

ولو أننا حكمنا العقل فى هذا الرأى القائل بعقول مستقلة للأفلاك ، هى فى مرتبة دون مرتبة الله ، لبدا أنه ليس له أساس كافٍ . ولكن ابن رشد يتغلب على ذلك ، كما فعل أسلافه ، بأن يقول إن اختلاف هذه العقول ليس اختلافا بالشخص ، بل هو اختلاف بالنوع . كان غرضهم الوحيد ، ما داموا لا يعترفون بأن العالم واحد لا تمايز بين أجزائه ،

(١) يحسن بالقارئ أن يرجع إلى كتاب ابن رشد ومذهبه ، فهو أوفى ما كتب عنه ، وقد اعتمد المؤلف على مصادر لاتينية وعبرية لكتب ابن رشد التى لا توجد أصولها العربية .

هو أن يعلّلوا الحركات المختلفة ؛ فلما انهدم مذهب بطليموس فى العالم ، وأصبحت هذه العقول الوسطى أمراً يمكن الاستغناء عنه ، ذهبوا إلى أن العقل الفعال هو الذات الإلهٰية ، كما حاول البعض أن يقولوا ذلك من قبل من جهة أسباب دينية وعقلية نظرية . ولم تبق غير خطوة أخرى حتى يُعتبر عقل الإنسانية الأزلى هو الذات الإلهٰية . لم يقل ابن رشد بشىء من هذا ، وذلك بحسب نصّ كتبه على الأقل ؛ ولكننا إذا اعتبرنا ما قد يلزم من مذهبه ، كان ذلك ممكنا . ويمكن أيضا أن يؤدى مذهبُه إلى قول بوحدة الوجود بوجه عام .
وإلى جانب هذا فقد يسهل أن يجد المذهب المادى (Materialismus) ما يؤيده فى مذهب ابن رشد ، وإن كان هذا الفيلسوف قد حمل على المادية حملة لا هوادة فيها ؛ ذلك لأن إثبات الأزلية والجوهرية والفعل لكل ما هو مادى إثباتا قاطعا[1] ، على نحو ما فعله ابن رشد ، قد يسوّغ له أن يسمى العقل مَلكا [ويعتبره إلٰها] ؛ وما ذلك إلا بفضل المادة .

وأيًّا ما كان فابن رشد مفكر جرىء ، منطقى ، لا اضطراب فى تفكيره ، وإن لم يكن مفكراً مُبْتَكِراً ؛ فقد قنع بالفلسفة النظرية ، وكان لا بدّ له ، بحكم عصره ومنصبه ، أن يوفق بين مذهبه وبين الدين والشرع ؛ ولنكتفِ بالقليل من الكلام فى ذلك .

٨ — فلسفته العملية :

كثيراً ما انتهز ابن رشد الفرصة لمهاجمة الحكام الجاهلين والمتكلمين المعادين للثقافة فى عصره ؛ ولكن الحياة فى ظل دولة أفضل عنده من حياة التوحُّد ، وهو يشكر خصومه لأشياء كثيرة استفادها منهم ، وهذه محمدة فى أخلاقه . يرى ابن رشد أن حياة التوحُّد لا تثمر صناعات ولا علوما ، وأن الإنسان لا يتمتع فيها بأكثر مما اكتسب من قبل ؛ وقد يستطيع أن يصلحه قليلا ؛ ولكن يجب على كل فرد أن يأخذ بنصيب فى إسعاد المجموع ، بل يجب على النساء أن يقمن بخدمة المجتمع والدولة قيام الرجال . وفيلسوفنا فى هذا يتابع أفلاطون (وهو لم يعرف سياسة أرسطو) ، ويلاحظ بمنتهى سداد الرأى أن الكثير من فقر عصره وبؤسه يرجع إلى أن الرجل يمسك المرأة لنفسه ، كأنها نبات أو حيوان أليف ،

---

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٤ — ١٦ ، ٥٣ — ٥٤ ، ٦٩ .

لمجرد متاع فانٍ ، يمكن أن تَوَجَّه إليه جميع المطاعن ، بدلا من أن يمكّنها من المشاركة فى إنتاج الثروة المادية والعقلية وفى حفظها(١) .

أما فى الأخلاق فإن فيلسوفنا يحمل حملة قاسية على مذهب الفقهاء الذين يقولون إن الخيرَ خيرٌ ، لأن الله أمر به ، وإن الشرَّ شرٌّ لأن الله نهى عنه ؛ فيخالفهم ، ويقول : إن العمل يكون خيراً أو شراً لذاته ، أو بحكم العقل . والعمل الخلق هو الذى يصدر فيه الإنسان عن معرفة عقلية وينبغى بالطبع ألا يكون مرجعُنا الأخير إلى عقل الفرد ، بل إلى ما تمليه مصلحة الدولة .

وابن رشد ينظر إلى الدين أيضا بعين الرجل السياسى ؛ هو يعظّم الدين لما يرى إليه من غايات خلقية ؛ وهو فى نظره أحكام شرعية ، لامذاهب نظرية ؛ ولذلك لايفتر ابن رشد عن محاربة المتكلمين الذين يريدون أن ينظروا فى الدين نظراً عقليا بدَلاً من أن يمتثلوا أوامره طائعين . وهو ينحى باللائمة على الغزالى ، لأنه مكَّن الفلسفة من التأثير فى مذهبه الدينى ، ففتح للكثيرين باب الشك والكفر(٢) .

يقول ابن رشد إن الواجب على الناس أن يؤمنوا بما جاءهم فى الكتاب ، كما هو ؛ وما فى الكتاب حقٌّ ، وهو يُلقى فى صورة قصص ، لأنه موجهٌ إلى أطفال كبار . ومجاوزة العامة ذلك شرٌّ لهم ؛ ففى القرآن مثلا دليلان على وجود الله ، بيّنان لجميع الناس ، وهما : العناية الإلهية بكل شىء ، ولا سيما الإنسان ، والثانى اختراع الحياة فى النبات والحيوان . وهذان دليلان ينبغى ألا نزعزعهما ، كما لا يصح أن نتأوّل نصوصَ الوحى على طريقة المتكلمين ؛ لأن الأدلة التى يسوقها المتكلمون لإثبات وجود الله لا تقوى على الثبات أمام النقد العلمى ، ولا يقوى على الثبات أيضاً أمام النقد برهانُ الفارابى وابن سينا المستند إلى معنى الوجوب والإمكان ؛ كل هذا يؤدى إلى إنكار الصانع وإلى الإباحية : وينبغى أن نحارب هذا المذهب الكلامى الناقص مراعاة لمصلحة الأخلاق ولمصلحة الدولة تبعاً لذلك(٣) .

على أنه يجوز للفلاسفة العارفين أن يؤوّلوا آيات القرآن ؛ وهم يفهمون مراميه على نور

(١) ابن رشد ومذهبه ص ١٦١ — ١٦٢ .
(٢) فصل المقال ص ١٧ — ١٨ ، والكشف عن مناهج الأدلة ص ٧٢ ، ٧٣ .
(٣) بسط ابن رشد هذين الدليلين فى كتابه : الكشف عن مناهج الأدلة ص ٤٥ — ٤٩ ، ٨١ — ٨٥ .

حقيقة عليا ، ولا يقولون من ذلك للعامة إلا ماهم متهيئون لفهمه[1] . وبهذا نصل إلى أحسن وفاق ، وتتفق أحكامُ الشريعة مع الفلسفة ، وذلك لأن لكل غرضَه الذى يرمى إليه ؛ والعلاقة بينهما كالعلاقة بين النظرية وتطبيقها العملى . والفيلسوف حين ينظر فى الدين يسلِّم بصحته فى مجاله الخاص ، بحيث لاتصطدم الفلسفة بالدين بتاتا ؛ أما الفلسفة فهى أسمى صور الحق ، وهى فى الوقت نفسه أسمى دين ؛ لأن دين الفلاسفة هو معرفة كل ما هو موجود[2] .

ولكن هذا الرأى يبدو فيه إنكارٌ للدين ، فالدين السماوى الحق لن يرضى بأن يقر للفلسفة بالمكان الأول فى ميدان الحقائق ، وكان طبيعيا أن يحاول متكلمو المغرب ، كما حاول إخوانهم فى المشرق ، أن ينتهزوا الفرص ، فلم يقرَّ لهم قرارٌ حتى أنزلوا الفلسفة من على عرشها وجعلوها خادمة للدين .

---

(١) فصل المقال ص٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٩ — ٢٣ ، ٣٠ ؛ كشف مناهج الأدلة فى مواطن كثيرة .

(٢) يبين ابن رشد فى كتابه فصل المقال ، العلاقة بين الشريعة والحكمة على هذا النحو : الفلسفة هى النظر فى الموجودات ، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، وكلما كانت المعرفة بصنعة الموجودات أتم ، كانت المعرفة بالصانع أتم ، ولما كان الشرع قد أوجب اعتبار الموجودات ، والنظر فيها بالعقل ، وحث على ذلك بآيات كثيرة فى القرآن (فاعتبروا يا أولى الأبصار ، أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض) . . . « واعلم أن ممن خصه الله تعالى بهذا العلم وشرفه به ابراهيم عليه السلام فقال تعالى : وكذلك نُرى ابراهيم ملكوت السموات والأرض » . ولما كان الاعتبار هو استنباط المجهول من المعلوم وهو القياس ، فإن من الواجب على من يريد معرفة الله وموجوداته معرفة برهانية بالعقل أن يعرف آلة النظر ، وهو المنطق بأقسامه ، وأن يعرف ما للقدماء من اعتبار للموجودات ، ومن النظر فيها ، أى أن يدرس الحكمة ، إن كان أهلا لذلك ؛ وإذن فدراسة الحكمة واجبة بالشرع ، لأن مقصد الحكماء هو المقصد الذى حثنا عليه الشرع .

فإذا اعترض معترض على القياس العقلى بأنه بدعة ، إذ لم يكن فى الصدر الأول ، أجاب ابن رشد أن القياس الفقهى وأنواعه استنبط بعد الصدر الأول ، وليس يُرى أنه بدعة . ويعقد ابن رشد بين المنطق والفقه مقارنة ليثبت جواز المنطق.ويقول : « إن أكثر أصحاب هذه الملة مثبتون القياس العقلى إلا طائفة من الحشوية قليلة وهم محجوجون بالنصوص » .

وبما أن الشريعة الإسلامية حق ، وبما أنها أوجبت النظر العقلى المؤدى إلى معرفة الله « فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدى النظر البرهانى إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له » . وإذا أدى النظر العقلى إلى ما يخالف ظاهر الشريعة أوّلناها على قانون التأويل العربى . فالحكمة صاحبة الشريعة ، والأخت الرضيعة ، وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة .

٧ – خاتمة

١ – ابن خلدون[1]

١ – أحوال عصر ابن خلدون :

لم يكن لفلسفة ابن رشد، ولا لشروحه على مذهب أرسطو، سوى أثر قليل جدا فى العالم الإسلامى؛ وقد ضاعت أصول الكثير من مؤلفاته، وإنما وصلت إلينا مترجمة إلى اللغة العبرية أو اللاتينية. ولم يكن لابن رشد تلاميذ ولا أتباع، [يواصلون فلسفته]. وليس من شك فى أنه كان يوجد كثيرون من أهل الفكر الحر أو من الصوفية، كلٌّ منهم فى معزل بعيد عن صاحبه، وكان يبدو فى نظر أهل العصر من العجيب أن البعض يكلّف نفسه بحثا جدّيا فى مسائل الفلسفة النظرية؛ ولكن الفلسفة لم تستطع أن تؤثر فى الثقافة العامة، أو فى مجرى الحوادث.

وقبل أن تظهر سيوف النصارى ظافرة كانت حضارة المسلمين المادية وثقافتهم العقلية تتدهور من غير انقطاع، وصارت أسبانيا، مثل أفريقية، داخلة تحت حكم البربر. ووصلت الحال إلى ساعة حرجة: فإما أن يبقى الإسلام فى هذه البلاد، وإما أن يزول منها. وأخذ الناس يتأهبون لمحاربة العدو، بل لمحاربة بعضهم بعضا؛ ونظّم أهل الطرق أنفسهم فى كل ناحية للقيام بالرياضات الصوفية، وبين أهل هذه الطرق، على الأقل، نجا القليل من الآراء

---

(١) هو ولى الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون؛ ولد بتونس عام ٧٣٢ هـ. وتوفى بالقاهرة سنة ٨٠٨ هـ، (١٣٣٢ — ١٤٠٦ م)؛ وفى نسبه للعرب اليمانيين خلاف، ومهما يكن من حملته على العرب فى المقدمة، فلعله كان يقرر ما شاهده من أحوالهم على نحو ما أوصى به من وجوب التحرر من التشيع والهوى. وهو مفكر إسلامى عبقرى، انفرد بما ابتكره من فلسفة الاجتماع وفلسفة التاريخ، ولا تزال آثار تفكيره موضع إعجاب العلماء ودراستهم. نشأ ابن خلدون فى عصر ثورات وانقلابات سياسية لا تنقطع، فخاض غمار السياسة، متعرضاً لمحنها وتقلباتها، حتى بلغ الخامسة والأربعين، وقد ملّ تقلباتها، وخابت آماله فيها، فرغب عنها إلى العلم والدرس، وقضى بقية حياته متوفراً عليهما. ولعل السياسة التى شغلت الجزء الأكبر من حياته، وبصرته بتجارب الحياة العامة والخاصة هى التى جعلت ثمرات تفكيره من هذا النوع الطريف.

الفلسفية . ولما وجه الإمبراطور فريدريك الثانى حوالى منتصف القرن الثالث عشر الميلادى عدة مسائل فلسفية لعلماء المسلمين فى سبتة ، انتدب عبدُ الواحد ، خليفةُ الموحدين ، ابنَ سبعين[١] ، صاحب إحدى الطرق الصوفية للإجابة عنها . وقد فعل ذلك ؛ فأخذ ينقل فى شىء من الزهو الناشئ عن ضيق النظر ، آراء الفلاسفة القدماء والمحدثين . ونستطيع أن نستشف من كلامه ذلك السرّ الصوفى ، وهو القول بأن الله هو حقيقة الأشياء كلها . ولكن الشىء الوحيد الذى نستطيع أن نستنبطه من أجوبة ابن سبعين هو أنه قرأ كتبا ، كان يظنّ أنها لم تخطر على بال الإمبراطور فريدريك .

٢ — حياة ابن خلدون :

ولم تزل المدنية الإسلامية فى المغرب تسير على غير هدى ، تنهض حينا وتنحط حينا آخر ، فى دويلات الطوائف ؛ ولكن قبل أن تندثر كلُّ معالمها ظهر الرجل الذى حاول أن يكتشف قوانين تكوّنها ، معتقدا أنه بذلك يضع الأساس لفرع فلسفى جديد ، هو فلسفة المجتمع أو فلسفة التاريخ[٢] ؛ ذلك الرجل العجيب الجدير بالذكر هو ابن خلدون الذى ولد فى تونس عام ٧٣٢ هـ ، فى أسرة من أشبيلية .

حصّل ابن خلدون علومه فى تونس ، ثم درس الفلسفة ، آخذاً بعضها عن أستاذ درسها

---

(١) هو أبو محمد عبد الحق بن ابراهيم الأشبيلى ، وهو فيلسوف صوفى ، وتوفى بمكة عام ٦٦٨ هـ (١٢٦٩ م) ؛ أما إجابته على أسئلة الإمبراطور فريدريك فقد نشرت بالفرنسية فى المجلة الأسيوية S. VII, t. 14 P. 341

(٢) ينوّه فون كريمر فى كتابه: Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte der arabischen Reiche, Wien 1879 S. 3. بظهور هذا المفكر المستقل فى عصر انحطاط عقلى ، ويضعه على رأس مؤرخى الشرق ، لا لكتابته التاريخ على نمط لم يسبق إليه فحسب ، بل لأنه عنى عناية خاصة بتاريخ الحضارة (Kulturgeschichte) ، فكان مخترعا له ومؤسساً ؛ وهو يبين طريقة ابن خلدون فى فهم التاريخ لا باعتباره عرضاً لحوادث سياسية متعاقبة ، ولحياة الملوك ، بل باعتباره بيانا لتطور الشعوب العقلى والمادى ، ويعتبره مؤرخا للحضارة (Kulturhistoriker) ، ومؤرخا متفلسفاً Geschichtsphilosoph (ص٣ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٢٦) . ويعده فون فيزندونك مؤرخا للحضارة ، بل هو يطبق نظريته على الإمبراطورية الألمانية فى العصر الحديث : Von Wesendonk, Ein Kulturhistoriker vom 14 Jahrhundert ؛ وراجع : Erwin Rosenthal Ibn Khalduns Gedanken über den Staat, ein Beitrag zur Gerchichte der Mittelalterlichen Staatslehre München 1931.

ومحصل آراء الباحثين الأوربيين فى ابن خلدون أنه مؤسس علم الاجتماع الحديث ، وأنه اقتصادى مبتكر ، ومنهم من يجعله فيلسوفا اجتماعياً واقتصاديا معاً .

فى المشرق، وبعد أن درس كل العلوم المعروفة لعهده، اشتغل بخدمة الدولة حينا، وركب الأسفار حينا آخر؛ وكان فى هذا كله رجلا قوى الملاحظة. وتقلد الحجابة[١] لكثير من الأمراء، وسفر لدى حكومات كثيرة فى أسبانيا وأفريقية، ومثل فى البلاط النصرانى لبطرس القاسى[٢] فى أشبيلية، وحضر أيضا فى بلاط تيمورلنك[٣] فى دمشق؛ فلما مات ابن خلدون فى القاهرة عام ١٤٠٦م، كان قد حصل كثيرا من التجارب المتعلقة بأمور الدنيا.

ولم يكن ابن خلدون ثابتا على مبادئه ثباتاً يستحق الإكبار؛ ونستطيع، مع هذا، أن نتجاوز عن شىء من الزهو وقلة التخصص وغير ذلك لهذا الرجل الذى عاش للعلم دون غيره من أهل زمانه.

٣ — الفلسفة وتجربة الحياة:

لم يقنع ابن خلدون بالفلسفة المتوارثة، كما وصلت إلى علمه؛ وكان رأيه فى العالم لا ينصب فى قوالبها الثابتة المقررة. ولو أنه كان أكثر تهيؤاً للأبحاث النظرية ونشاطاً لها، لأنشأ مذهباً لفظيا (Nominalismus)[٤].

يزعم الفلاسفة أنهم يعرفون كل شىء؛ أما ابن خلدون فكان يرى أن العالم أوسع من أن يستطيع عقلنا الإحاطة به، وأنه يوجد من الكائنات والأشياء أكثر بما لا نهاية له مما نستطيع أن نعلم، «ويخلق ما لا تعلمون[٥]». وهو يقرر أن الأقيسة المنطقية لا تتفق فى الغالب مع طبيعة الأشياء المحسوسة، لأن معرفة هذه لا تتسنى إلا بالمشاهدة[٦]؛ أما ما يزعمه

---

(١) كان منصب الحاجب يشبه منصب رئيس الوزراء، وكان الواسطة بين الملك والرعية.

(٢) انظر كتاب ابن خلدون للأستاذ محمد عبد الله عنان ص ٣٩.

(٣) نفس المصدر ص ٨٢.

(٤) يدل منهج ابن خلدون على أنه حسى النزعة (مقدمة ص ٥٣٦، ٥٩٣)؛ ولو أنه سار فى هذه النزعة لانتهى إلى أن المعانى العقلية ما هى إلا ألفاظ، وهو مذهب الاسميين أو اللفظيين. ولكن يصعب التوفيق بين هذا وبين ما لابن خلدون من نزعة صوفية ومن اعتماد على الفطرة العقلية حتى إنه يوصى أحيانا بترك الصناعة المنطقية كما سيأتى.

(٥) مقدمة ص ٥٠٣ — ٥٠٤، ٥٩٢، ٥٩٥.

(٦) يقول ابن خلدون إن الأقيسة المنطقية أحكام ذهنية، والموجودات الخارجية متشخصة؛ فالتطابق بينها غير يقينى لأن المادة قد تحول دونه، «اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك، فدليله شهوده لا تلك البراهين [المنطقية]» (مقدمة ص ٥٩٢).

البعض من إمكان الوصـول إلى الحقيقة بمجرد استعمال قوانين المنطق فإنه وَهْمٌ كاذب . ولذلك يجب على العالِمِ أن يتفكّر فيما تؤدّيه إليه التجربة الحسية ؛ ويجب ألا يكتفى بتجاربه الفردية ، بل يتحتم عليه أن يأخذ بمجموع تجارب الإنسانية التى انتهت إليـه ، ويُعْنى بتمحيصها .

والنفس بفطرتها خِلْوٌ من المعرفة ، ولـكنها بفطرتها قادرة على التفكر فيما يقع للحواس ، وعلى التصرُّف فيه . وكثيراً ما ينشأ الحدُّ الأوسط الصحيح من هذا التفكر ، كأنه إلهام[١] ؛ وبهذا الحد يمكننا تصحيحُ المعلومات التى اكتسبناها متَّبعين فى تصحيحها قوانين المنطق الصورى . والمنطق لا يولّد معرفة ، بل هو يصف الطريق الذى نسلـكه فى تفكيرنا ويبيِّن كيف نصل إلى المعرفة ؛ وله من الفضل بقدر ما يحفظنا من الزلل ، وما يشحذ من أذهاننا ، ويبعثنا على الدقة فى التفكير . فهو علم مساعد ينبغى أن يشتغل بتعـلمه لذاته فريقٌ من الأكفاء يُنْدَبون لذلك ؛ ولـكن ليس له ذلك الشأن الأساسى الذى يجعـله له الفلاسفة . ويستطيع فحول النظار أن يستغنوا عن الصناعة المنطقية فى جميع فروع العلم[٢] .

وابن خـلدون مفكرٌ متّزن التفكير ؛ هو يحارب الـكيمياء وصناعة النجوم بالأدلة العقلية[٣] . وهو كثيراً ما يعارض النزعة الصوفية العقلية عند الفلاسفة[٤] بمبادئ الدين

(١) مقدمة ص ٦١٣ — ٦١٤ .

(٣) يقول ابن خلدون إن عقل الانسان طبيعة فطرها الله ، وفيها « مبدأ لعلم ما لم يكن حاصلا » ، بأن تتصور طرفى المطلوب ، « فيلوح لها الوسط الذى يجمع بينهما أسرع من لمح البصر » ؛ والصواب عنده ذاتى لها ، والخطأ عارض ؛ وصناعة المنطق هى كيفية فعل هذه الطبيعة الفكرية ، تصفه لتعرف سداده من خطئه ، ولهذا يستغنى عنها فحول النظار « مع صدق النية والتعرض لرحمة الله » ، إذا سلكوا بالطبيعة الفكرية على سدادها ؛ وابن خلدون يوصى المتعلم إذا ارتبك فيما تقيمه صناعة المنطق دون الفـكر الطبيعى من حجب ، أن يتركها جملة ، وأن يخلص إلى فضاء الفـكر الطبيعى ، مستعرضاً للفتح من الله ، فيحصل الإمام الوسط الذى هو من مقتضيات الفـكر . نرى من خلال هذا نزعة صوفية أحسب أنها هى التى دافع عنها ابن خلدون ضد الفلسفة ، حتى تترك النفس ليحصل لها إدراكها الذاتى ، وهو يفصح هنا عن وثبة من وثبات الصوفية إلى الحقيقة لتنال من طريق التأمل لا من طريق الاستدلال ؛ واستعماله عبارات : فتح ، وإشراق وتعرض لرحمة الله ، أليس يدل على العلم اللدنى الذى يقول به الصوفية ؟ والعجيب أن هذا المفكر مع قوله بأن الحواس أصل كل إدراك ومع صلة أبحاثه بالحياة الواقعة ينزع هذه النزعة الصوفية ، ويريد أن يطلق الحـدس من قيوده ليدرك الحق مباشرة من غير طرق المنطق التى قد تحدث شغباً وارتبا كا يحجب الحقيقة . (مقدمة ص ٣١٣) .

(٣) يعقد ابن خلدون لإبطال كل منهما فصلاً فى المقدمة .

(٤) أنظر فصل إبطال الفلسفة وفساد منتحلها .

البسيطة ؛ وقد يكون ذلك عن اقتناع شخصى ، وربما يكون لاعتبارات سياسية . ولكن الدين لا يؤثر فى آرائه العلمية ، أكثر مما يؤثر فيها مذهب أرسطو المصطبغ بالأفلاطونية الجديدة . وقد أثرت ، فى تكوين آرائه أكبر تأثير ، جمهوريةُ أفلاطون ، والفلسفةُ الفيثاغورية الأفلاطونية . ولكنه لم يتأثر بما تفرع عن هذه من محاولات لكشف الأسرار — وكذلك تواريخ أسلافه من أهل الشرق ، ولا سيما المسعودى .

٤ — فلسفة التاريخ ، المنهج التاريخى :

انبرى فيلسوفنا يزعم أنه يؤسس فرعا فلسفيا جديداً لم يخطر قط على قلب أرسطو(١) . والفلسفة ، كما يقول الفلاسفة ، هى علم الموجود من حيث صدوره عن علله ؛ ولكن ما يقولونه عن عالم العقل العلوى ، وعن الذات الإلهية لا يتفق مع ذلك ؛ وهم يقولون فى هذا الصدد أقوالا لا يمكنهم البرهانُ عليها(٢) . ومعرفتنا بهذا العالم الذى نعيش فيه أوثق من معرفتنا بما يقولون . ونستطيع بالملاحظة وبما نشاهده فى نفوسنا أن نعرف عنه ما هو أقرب إلى اليقين . فى هذا العالم نجد وقائع يمكن البحث عن برهانها ، ويمكن كشف عللها ؛ وبمقدار ما نصيب من النجاح فى هذه المهمة الأخيرة ، فى البحث التاريخى — أعنى بمقدار ما نستطيع من ردّ الوقائع التاريخية إلى أسبابها ، ومن كشف قوانينها — يكون التاريخ أهلا لأن نسميه علما حقيقياً وجزءاً من الفلسفة(٣) .

وإذنْ تبرز عند ابن خلدون بوضوح فكرة أن التاريخ علم مستقل لا شأن له بحب الاستطلاع ، ولا بالتظاهر والزهو ، ولا بالمنفعة العامة ، ولا بما يحاوله البعض من الانتفاع به فى الإقناع ، أو ما أشبه ذلك(٤) . ورغم خدمة التاريخ لأغراض الحياة العليا ، فينبغى ألا يُعنى بشىء سوى تقرير الحوادث ، والعمل على كشف ما بينها من اقتران الشىء بسببه على أساس النقد البرىء من التشيع والهوى . وأكبر القواعد فى منهج البحث التاريخى هى أن

---

(١) المقدمة ص ٤٢ — ٤٣ .

(٢) المقدمة ، فصل إبطال الفلسفة ص ٥٩٣ .

(٣) المقدمة ص ٢ — ٣ .

(٤) يميز ابن خلدون بين موضوع علمه وموضوع علم الخطابة ، بما تقصد إليه من استمالة الجمهور إلى رأى أو صدهم عنه ، ويميزه عن علم السياسة بما يقصد إليه من سياسة المدينة والمنزل (مقدمة ص ٤٢) .

الحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول[(١)] — أعنى أن الوقائع المتشابهة لا بد أن تنشأ عن ظروف متشابهة ، أو أنه فى ظروف الحضارة المتشابهة تحدث وقائع متشابهة . وإذا سلمنا برجحان الرأى القائل بأن طبيعة الناس والجماعات لا تتغير بمرور الزمان ، أو أنها لا تتغير تغيراً كبيراً ، فإن معرفة الحاضر معرفة حيّة صحيحة هى خير ما يعين فى الحكم على الماضى ، وذلك أننا إذا عرفنا شيئا قريبا منا معرفة تامة استطعنا الحكم على الحوادث الماضية التى لم تتكامل لنا معرفتها حكما استنباطيا ؛ بل إن ذلك ليمكّننا من إرسال نظرة على أمور المستقبل . فيجب علينا دائماً أن نقيس ما يصل إلينا من أخبار الماضى بمقياس الحاضر ؛ فإذا روى لنا التاريخ شيئا مما يستحيل وقوعه فى الحاضر فلنا أن نشك فى صحته[(٢)] ، لأن الماضى أشبه بالحاضر من الماء بالماء[(٣)] .

وقد نستطيع استخلاص هذا بالإجمال من مذهب ابن رشد ؛ أما عند ابن خلدون فهو أصلٌ يُستفاد منه فى البحث ، وهو إنما يكون صحيحا فى الجملة ؛ أما عند التطبيق على الجزئيات ، فهو خاضع لقيود كثيرة ، إذ لا بد من تأييده بالوقائع .

---

(١) انظر المقدمة ص ١٠٧ .

(٢) يكرر ابن خلدون أن « للعمران طبائع فى أحواله ترجع إليها الأخبار ، وتُحمل عليها الروايات » ، ويوصى بتحكيم أصول العادة وطبائع الأشياء ؛ وقانونه فى تمييز الحق من الباطل فى الأخبار بوجه لا مدخل للشك فيه هو الإمكان ، والاستحالة ، والقياس على ما يلحق المجتمع البشرى بمقتضى طبعه . وقوانين البحث التاريخى عند ابن خلدون ، كما أظهرها الأستاذ الدكتور طه حسين بك فى كتابه : « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » : هى قانون السببية ، وهو يقوم على ما ذهب إليه ابن خلدون من اقتران الأشياء بأسبابها ، ومقارنة الماضى بالحاضر تعطينا قانون التشابه ، وقياس الأخبار على أصول العادة ، وطبيعة العمران يعطينا قانون الإمكان والاستحالة ؛ على أن ابن خلدون يشير إلى أن « من الغلط الخفى الذهول عن تبدل الأحوال فى الأمم بتبدل الأعصار » ، لأن أحوال الأمم متغيرة ، ومن هذا نستطيع أن نضيف إلى القوانين السابقة قانون التطور ؛ وابن خلدون لا يطبق منهجه النقدى على جميع الأخبار ، فقد انتبه إلى ناحية خارجة عن ميدان منهجه هى الأخبار الشرعية التى يُعتمد فيها على الجرح والتعديل والثقة بالرواة بالعدالة والضبط . ومنهج ابن خلدون فى جملته نافع فى استبعاد الأخبار الكاذبة ، إذا كانت مما تأباه طبيعة الأشياء ؛ ولكن هل كل ما تسمح به طبيعة العمران يقع بالفعل ؟ لا بد هنا من أمر آخر (مقدمة ص ٣ — ٤ ، ٣١ ، ٤١) .

(٣) مقدمة ص ٩ ، ١٠ .

٥ — موضوع علم التاريخ :

والآن فما هو موضوع علم التاريخ ، باعتباره فرعا من فروع الفلسفة ؟ يجيب ابن خلدون بأن موضوعه الحياة الاجتماعية ، وكل ما يعرض فيها من حضارة مادية وعقلية[1] ؛ فالتاريخ يبين أعمال الناس ، وكيفية تحصيلهم لأقواتهم ، وسبب تنازعهم وإنشائهم جماعات تخضع لحكام متفرقين ، وكيف يجدون فى حياة التحضر والاستقرار فراغا لممارسة الصنائع والعلوم الرفيعة ؛ هو يبيِّن كيف تزدهر الحضارة الرفيعة قليلا قليلا عن مبادئ بسيطة ، وكيف يأتى عليها وقتُ الزوال .

ويرى ابن خلدون أن الجماعة تتقلب فى صور مختلفة ، بعضها بعد بعض ، وهى : حالة البداوة والتنقّل ، ثم الأسرة الحاكمة أو القبيلة ، ثم الدولة المتحضرة المستقرّة فى مدينة[2] . وأول مسألة لها أهميتها هى مسألة تحصيل القوت ؛ والأفراد والشعوب تختلف بحسب اختلاف حالتهم الاقتصادية[3] (بدواً متنقلين كانوا ، أم رعاة مستقرين يقومون على تربية الأنعام ، أم كانوا زُرّاعا) . والفقر يؤدى بالناس إلى النهب والحرب ، وإلى الانضواء تحت لواء رئيس يقودهم ، فتنشأ القبيلة ، وتؤسس لنفسها مدينة . وهنا يؤدى التعاون وتقسيم العمل إلى حياة الرخاء ؛ ولكن هذا الرخاء يولِّد الدعة غير الطبيعية والانغماس فى الشهوات ؛ فالعمل ينشئ الرخاء فى أول الأمر ، ولكن بعد أن يصل الناس إلى أعلى درجة فى التحضر ، يترفعون عن العمل ، ويتخذون من يعمل لهم ، وكثيراً ما يكون هذا العمل دون عوض ، لأن جاهَ أصحاب الجاه ، وتملُّقَ من تحتهم إياهم ، ودفعَ أهلِ الجاهِ الضُرَّ عنهم ، كل هذا يفيد الرخاء واليسار[4] .

---

(١) مقدمة ص ٣٨ ، ٤٢ .

(٢) يذكر المؤلف كلمة : Stadtstaat وهى المدينة التى تكون دولة ، كما كان الحال فى المدن اليونانية القديمة ، ولكن هذا بعيد عن رأى ابن خلدون .

(٣) عند ابن خلدون أن اختلاف الأمم « إنما هو باختلاف نحلتهم فى المعاش » ؛ وهو يبين أثر وجوه الكسب فى حياة كل جيل (مقدمة ص ١٣٤) .

(٤) يعقد ابن خلدون فى مقدمته فصلا فى أن الجاه مفيد للمال ، وآخر فى أن السعادة والكسب يحصلان غالباً لأهل الخضوع والتملق ؛ والجاه عنده « هو القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيما تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإذن والمنع والتسلط بالقهر ، ليحملهم على دفع مضارهم ، وجلب منافعهم » =

ولكن الإنسان، فى هذه الحال، يتّكل على غيره، وتزداد الحاجات ازدياداً مطرداً، فتشتد وطأة المكوس، ويعمّ الفقرُ الأغنياء المسرفين ودافعى المكوس جميعا؛ وتؤدى هذه الحالة الشاذة إلى الأمراض والبؤس[1]. ويزيد الترف فيفقد الناس بأسهم الحربى القديم، ويعجزون عن الدفاع عن أنفسهم؛ ثم يفسد الدين فى نفوسهم، وتنكسر سورةُ العصبية وتنحلّ عروة الدين، بعد أن كان الدين والعصبية من قبل أقوى عاملين تمّ بهما اتحادُ الجماعة، بإرادة الحاكم، وبما يؤلف بين أفرادها من حاجات؛ ثم يصير كل شىء فى داخل الدولة فى حالة انتقاض وتحلُّل.

وعند ذلك تظهر من جديد قبيلةٌ قوية تأتى من الصحراء، أو يظهر شعب لم يبلغ منه الترف ذلك المبلغ، شعبٌ فيه عصبيته القوية، فينقضّ على المدينة التى أنهكها الترف، وينشئ دولة جديدة تستحوذ على الثروة المادية والعقلية المتقدمة.

وشأن الدول والجماعات الكبرى هو شأن البيوت: ينتهى تاريخها فيما بين ثلاثة أجيال وستة؛ فالجيل الأول يبنى ويؤسس؛ والثانى يحافظ على ما بناه الأول؛ وربما فعل ذلك الثالث والرابع والخامس؛ أما الأخير فإنه يهدم؛ وعلى هذا المدار تجرى المدنيات كلها[2].

٦ — خصائص مذهب ابن خلدون[3]:

ويرى أوجست موللر (August Müller) أن مذهب ابن خلدون ينطبق على تاريخ أسبانيا وغرب أفريقية وصقلية فيما بين القرنين الحادى عشر والخامس عشر من الميلاد، لأن

= والناس يتزلفون لصاحب الجاه بأعمالهم وأموالهم فيستفيد كسباً وثروة لأقرب وقت؛ ولما كان صاحب الجاه باذلا لجاهه «بيد عالية وعزة» احتاج طالبه إلى التملق والخضوع، ولذلك يصير المتخلقون بالترفع والشمم إلى الفقر، وينزل كثير من العلية، ويرتفع كثير من السفلة، ولا يزال الترفع يبعد بأهله من السلطان، ويجلب لهم مقته، ولا يزال التملق يدنو بأهله منه حتى تنقرض الدولة، وهو أمر طبيعى.

(١) لا يتكلم ابن خلدون إلا عن الأغنياء الذين يصيبهم الفقر، ولا يتكلم عن الطبقة العاملة وبؤسهم، كما تشاهده فى المدن الكبرى، وذلك لأن ابن خلدون عاش فى الغالب فى مدن صغيرة، وكان يُعجب بالقاهرة من بُعد إلى أن رآها فى أواخر عمره (المؤلف).

(٢) مقدمة ص ١٥٢، ١٨٧.

(٣) أفاض الأستاذ الدكتور طه حسين بك، والأستاذ محمد عبد الله عنان فى كتابيهما فى بيان مكانة ابن خلدون ونظرياته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ومكانه فى الأبحاث الأوروبية.

ابن خلدون أخذ مذهبه من استقراء تاريخ هذه البلاد(١) . لا ريب أن كتاب ابن خلدون فى التاريخ هو جمع من الكتب التى أُلفت من قبل ، وهو كثيراً ما يخطئ فى التفاصيل ، حينما ينقد ما ينتهى إليه من أخبار ، مستعملا فى نقدها نظريته ؛ ولكن يوجد فى المقدمة الفلسفية التى كتبها لتاريخه كثيرٌ من الملاحظات النفسية والسياسية الدقيقة ؛ وهى فى جملتها عمل عظيم مدهش(٢) .

على أن الأوائل لم يوفوا المشكلة التاريخية حقها من الدرس العميق ؛ فلقد أورثونا مؤلفاتٍ تاريخية ضخمة جديرة بمكان بين الآثار الفنية ؛ لكنهم لم يورِّثونا التاريخ علماً من العلوم يقوم على أساس فلسفى . فمثلا كانوا يعلِّلون عدم بلوغ الإنسانية منذ زمان بعيد درجة أعلى مما بلغته فى المدنية ، مع وجودها منذ الأزل ، بالاستناد إلى حوادث أولية ، كالزلازل ، والطوفان ونحوها . ومن جهة أخرى كانت الفلسفة النصرانية تعتبر التاريخ بما فيه من تطور تحققاً أو تمهيداً لمملكة الله على الأرض . ثم جاء ابن خلدون ، فكان أول من حاول أن يربط بين تطور الاجتماع الإنسانى وبين عِلَله القريبة ، مع حسن الإدراك لمسائل البحث ، وتقريرها مؤيَّدَةً بالأدلة المُقْنِعَة ، فهو ينظر فى أحوال الجنس والهواء ووجوه الكسب ونحوها ، ويعرضها مع بيان تأثيرها فى التكوين الجسمى والعقلى فى الفرد وفى المجتمع(٣) . وهو يرى أن للمدنية وللعمران البشرى قوانين ثابتة يسير عليها كلٌّ منهما فى تطوره . وهو أبداً يتلمّس العلل الطبيعية بأقصى ما يستطيعه من كمال ؛ ويعتقد أن سلسلة الأسباب والمسبَّبات لا بد أن تنتهى إلى علة أولى ، ولا يمكن أن يذهب التسلسل إلى غير نهاية ، ولذلك نصل إلى إثبات وجود الله(٤) . وهذه النتيجة معناها ، كما يقول ابن خلدون أننا لا قدرة لنا على معرفة جميع الأشياء ووجه تأثيرها ؛ ففى هذا اعتراف منا بجهلنا ؛ وشعور الإنسان بجهله ضرب من المعرفة . ولكن يجب على الإنسان أن يسعى فى طلب العلم

---

(١) يقر ابن خلدون بهذا فى المقدمة ص ٥ ، ٣٦ .

(٢) هى الكتاب الأول من كتاب كبير لابن خلدون فى التاريخ اسمه : « كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أخبار ملوك العرب والعجم والبربر ، ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر » .

(٣) فى المقدمة فصول مستوفاة فى هذه المسائل ، وليرجع القارئ أيضاً إلى كتاب الأستاذ فون كريمر المتقدم ذكره ص ١١ — ١٦ .

(٤) انظر مقدمة ص ٥٠٢ .

ما أمكنه السعى ؛ وابن خلدون ، إذ يمهد السبيل لعلم جديد ، لا يشير إلا لمسائله الكبرى ولا ينوه بموضوعه ومنهجه إلا بالإجمال . وهو يرجو أن يأتى من بَعْدَه ، فيواصلوا أبحاثه ، ويُظهروا مسائل جديدة معتمدين على الفكر الصحيح والعلم المبين(١) .

ولقد سارت آمال ابن خلدون فى طريق التحقيق ؛ ولكنها لم تتحقق على أيدى

(١) انظر ختام المقدمة .

وإذا كنا بصدد تاريخ الفلسفة ، فليس يحسن أن نمضى من غير أن نبين رأى ابن خلدون فى الفلسفة التى انتهت إليه ، ثم نبين نظريته التى ابتكرها فى العصبية ، وفى أطوار الدولة منذ أول قيامها إلى سقوطها ، ونذكر الأسس المعنوية التى تقوم عليها الدولة .

يعقد ابن خلدون فصلا فى مقدمته لإبطال الفلسفة وفساد منتحلها ، فيقدم لذلك بالتعريف بالفلاسفة ومنهجهم المنطقى فى تعرف الكون ، وترقيهم من معرفة الجسم إلى النفس إلى العقل ، وقياسهم العالم السماوى على الأرضى ، زاعمين (مقدمة ص ٥٩١) « أن السعادة فى إدراك الوجود على هذ النحو من القضاء ، مع تهذيب النفس وتخلقها بالفضائل ، وأن ذلك ممكن للإنسان ، ولو لم يرد شرع ، لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الأفعال بمقتضى عقله ونظره وميله الى المحمود منها واجتنابه للمذموم بفطرته . . . وأن الجهل بذلك هو الشقاء السرمدى ، وهذا عندهم هو معنى النعيم والعذاب فى الآخرة ، إلى خبط لهم فيه تفاصيل » ، وهو يمضى فى إبطال مذهب الفلاسفة على أساس منطق متين : فأما عن العلم الطبيعى فهو يبين قصور منهجهم المنطقى فيه ، وأن أحكام المنطق لا تطابق العالم الخارجى لأنها كلية ، وهو متشخص ، « ولعل فى المواد ما يمنع من مطابقة الذهنى الكلى للخارجى الشخصى » ؛ وينتهى (ص ٥٩٣) إلى أنهم لا يصلون بمنهجهم فى العلم الطبيعى إلى يقين (انظر ص ٢٧٤ — ٢٧٥ مما تقدم) . ويكاد ابن خلدون فى إبطاله للعلم الإلهى أو علم ما بعدالطبيعة يقطع بعدم إمكان هذا العلم على نحو ما فعله الفلاسفة المحدثون مثل كونت Comte وكانت Kant ، فهو يقول إن العلم الإلهى موضوعه الروحانيات ، وهى ليست مدركة لنا فلا يتأتى لنا برهان عليها (أنظر ص ٢٧٦ مما تقدم) ، ثم يؤيد ما يذهب إليه ، من أن الإلهيات لا يوصل فيها إلى يقين ، بما وصله عن أفلاطون فى هذا المعنى . حتى إذا وصل ابن خلدون إلى إبطال ما يزعمه الفلاسفة من أن السعادة فى إدراك الموجودات على ما هى عليه ، وأن الشقاء فى الجهل بها ، فرّق بين إدراك للنفس من طريق آلات الجسم ، وإدراك لها من ذاتها ، وانتهى إلى أن سعادة الفلاسفة هى السعادة التى تنتج من الإدراك الأول ، لأن البراهين والأدلة من جملة المدارك الجسمانية ، وهذه بالقوى الدماغية من الخيال والفكر والذكر . وبعد أن يسخر من العاكفين على كتب الشفاء والإشارات والنجاة وغيرها يتوثقون من براهينها ويستكثرون بذلك من الحجب والموانع دون الحقيقة ، يقول إن سعادة النفس الناشئة عن إدراكها من ذاتها أعظم وأشد . ويتجلى هنا عطف فيلسوفنا على الصوفية ، ونزعته إلى نصرتها على الفلسفة العقلية ؛ ومعول الصوفية على إماتة القوى الجسمانية حتى الفكر من الدماغ ، ليحصل لها إدراكها الذى من ذاتها . ثم يبين ابن خلدون أن السعادة التى وعد بها الشارع ليست هى هذه السعادة التى يقول بها الفلاسفة ، والتى هى نتيجة لمعرفة النفس أشياء تبتهج بها فى هذه الحياة كما يبتهج الصبى بمداركه الحسية فى أول نشوه .

ولعل هذه الحملة المنطقية التى وجهها ابن خلدون للفلسفة آخر ضربة ضُربت بها الفلسفة بعد حملة الغزالى عليها قبل ذلك بثلاثة قرون .

=

المسلمين . وكما أنه لم يُسبق إلى ابتكار موضوعه ، فكذلك لم يجد من يخلفه فى أبحاثه . ومع هذا فقد كان لكتابه أثر مستمر بين علماء الشرق ، وكثير من ساسة المسلمين الذين قضوا

نظرية العصبية : وقد ابتكر ابن خلدون نظرية جديدة فى تكون الدول وانحلالها . وأيدها بما شاهده من أحوال الأمم ، وهى نظرية العصبية (Gemeinsinn, Zusammengehörigkeit) .

معنى العصبية : والعصبية كما نستطيع فهمها من مقدمة ابن خلدون (ص ١٤٣) هى نعرة الإنسان على من ينتسب إليه بوجه من وجوه النسب أن يناله ضيم أو تصيبه هلكة . . . وقد يكون أساس هذا الشعور الالتحام بالنسب ، وما يترتب عليه من رحم ، أو الجيرة أو الحلف والولاء ؛ والباعث عليه هو الغضاضة التى يجدها الإنسان فى نفسه من وقوع الظلم أو الضيم بمن ينتمى إليه بوجه من الوجوه ؛ وهذه النعرة تكون واسعة ، أساسها النسب العام فى القبيل بأسره ، وتضيق حتى تقتصر على بنى العم أو الإخوة ، وهى فى الحالة الثانية أشد لقرب اللحمة (ص ١٤٦) .

العصبية وقوة الدفاع : ولما كان الباعث على العصبية هو النعرة على من ينتسب للانسان والغضاضة من وقوع الضيم به ، فقد جعلها ابن خلدون أساس قوة الدفاع فى المجتمع فيقول : « ولا يصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد . إذ نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته أهم » (ص ١٤٢) فالعصبية أساس التعاضد والشوكة . أما المنفردون فى الأنساب فقل أن تصيب أحدهم نعرة على صاحبه ، ولما كانت سكنى القفار تعرض أصحابها للهجوم فلا يقوى على سكناها إلا أهل العصبية ، ويرى ابن خلدون فى تيه بنى إسرائيل لما دعاهم موسى إلى القتال فقعدوا ، دليلا على ضعف عصبيتهم ، فلم يستطيعوا الحرب وهو يرى حكمة إلهية فى إتاهتهم أربعين سنة لينشأ جيل قوى العصبية .

العصبية والرياسة : ولما كانت العصبية أساس القوة والشوكة فهى أساس التغلب ، والتغلب أساس الرياسة ، فالرياسة لا تزال لأهل العصبية القوية حتى يغلبهم عليها غالب ، وكما أن المزيج لا تظهر فيه إلا خاصة العنصر الغالب ، فالرياسة لأهل العصبية الغالبة ، ورياسة أهل العصبية لا تكون فى غير نسبهم . والبيت والشرف والحسب تكون بالحقيقة لأهل العصبية لوجود النسب بينهم وتكون لغيرهم بالمجاز .

العصبية والملك : يقول ابن خلدون (مقدمة ١٥٤ ، ٢٠٥ — ٢٠٦) ، إن الناس لا تستقيم أمورهم فوضى ، فلا بد من الحاكم ليزع بعضهم عن بعض ، ولا يتم الأمر للحاكم إلا بالتغلب بالقهر ، والتغلب أساسه العصبية فالملك غاية العصبية ، ويقول فيلسوفنا (ص ١٥٥) إن الملك أمر زائد على الرياسة ، لأن الرياسة سودد ، وصاحبها متبوع ، وليس له على تابعيه قهر . أما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر ، وصاحب العصبية يطمح للرياسة ، فإذا بلغها طمح فى التغلب والقهر ، أى إلى الملك ، والعصبية تسعى للتغلب على عصبيات القبيل ثم تطمح فى التغلب على عصبيات أخرى بعيدة ، ولا تزال تطمح وتتغلب حتى تكافىء بقوتها قوة الدولة ، فإن أدركت الدولة فى هرمها استولت على الأمر من يدها ، وإن لم تكن الدولة فى هرمها بل كانت محتاجة إلى الاستظهار بأهل العصبيات ، انتظمتها الدولة فى أوليائها ، وذلك ملك دون الملك المستبد ؛ فالملك هو غاية العصبية وإذا بلغت العصبية غايتها حصل للقبيل الملك ، إما بالاستبداد أو بغيره على حسب ما يسعه الوقت ، وإن عاقها عن بلوغ الغاية عوائق وقفت فى مقامها إلى أن يقضى الله فيها أمره ، ومن عوائق الملك (ص ١٠٦) الانغماس فى النعيم بعد تغلب لم يكمل ، ومنها مذلة القبيل وانقياده لغيره ،=

على آمال كثيرين من ملوك أوربا وساستها منذ القرن الخامس عشر كانوا ممن قرأ ابن خلدون وتخرج فى كتبه .

= فهو مما يكسر سورة العصبية ، ومنها المغارم والضرائب ، وهى ضيم تأباه النفس ، فإن قبلته فهو دليل على ضعف العصبية .

وما دامت العصبية فى أمة فإن خرج الملك من شعب منها لانغماسه فى الترف فلا بد من عودته إلى شعب آخر ، وهكذا حتى تنكسر سورة العصبية فيها أو يفنى سائر عشائرها .

غير أن ابن خلدون يقول إن الملك إذا طال ، وإذا استقرت الدولة ، واستلانت لها الأعنة واستقرت الرياسة فى أهل النصاب المخصوص بالملك ، ورسخ فى نفوس الناس دين الانقياد لهم ، فقد تستغنى الدولة عن العصبية ، وهنا تستظهر الدولة بالموالى الناشئين فى ظل العصبية (ص ١٧١) كما فسدت عصبية العرب لعهد المعتصم ، فاستظهروا بالموالى من الترك والعرب والديلم وغيرهم . وإذن فبالعصبية قيام الدولة ، وحفظ قوتها ، وحمايتها .

العصبية والدين : ويرى ابن خلدون أن الدعوة الدينية شأنها شأن الملك وشأن كل أمر تحمل عليه الكافة من غير عصبية لاتتم ، والأنبياء مع أنهم مؤيدون بالخوارق لابد لهم من العصبية : وفى الحديث « ما بعث الله نبيا إلا فى منعة من قومه » ، وكذلك تزيد الدعوة الدينية الدولة قوة على قوة عصبيتهما ، لأن الدين يقضى على التنافس والتحاسد ويوحد الوجهة :

الأسس المعنوية للدولة : ولعلنا مما تقدم نستطيع أن نبين رأى ابن خلدون فى القوى المعنوية للدولة ، ويقول فون كريمر إن ابن خلدون يجعل للقوى الأدبية فى الدولة شأنا لا يقل عن القوى المادية ؛ والقوى الأدبية هى : العصبية والدين ، فالعصبية تحفظ تماسك أفراد المجتمع وهى التى تقرر قوة الدولة وبقاءها ؛ ويلى العصبية فى الأهمية الدين ، وذلك أن الدولة تؤسس بالفتح . ولكن كثرة القبائل ذات العصبية تمنع استحكام دولة فيها لكثرة الأهواء ، ولأن كل عصبية تكون منعة لأصحابها ، والقلوب إذا انصرفت إلى الدنيا حصل التنافس والخلاف (ص١٧٣) وإذا انصرفت إلى الحق اتحدت وجهتها فقل الخلاف ، فالدولة العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين ، إما من نبوة أو دعوة حق ، لأن الدين يوحد الشعور ويقضى على التحاسد بين العصبيات .

ونستطيع أن نلقى نظرة إجمالية على مذهب ابن خلدون فنلاحظ الملاحظات الآتية على مثال ما فعله الأستاذ فون كريمر .

تنشأ الجماعة بدافع غريزة الاجتماع التى فطر عليها الإنسان فتنشأ الأسرة والقبيلة ، ثم تتغلب قبيلة . وتنشأ الرياسة والملك ، وتنتقل القبيلة من حياة الظعن إلى حياة الإقامة ، أى تنشىء مدينة ؛ ثم تأخذ بالترف الذى يصحب حياة الحضارة ، ولا يزال الترف يفت فى عضدها حتى يفنيها . فالحضارة نهاية تطور المدنية ، والملك وما يصحبه من انفراد بالمجد والجدع لأنوف المنافسين ، وما ينتهى إليه من ترف ومن فراغ لتحصيل ثمرات الملك ، مما تنزع إليه طباع البشر ، ولما يحصل فيه من ركون الناس إلى الدعة والراحة ، وما يعرض فى ذلك من فساد الأخلاق ومسايرة الشهوات ، وذهاب خلق البسالة والشجاعة ، كل هذا يوهن عزم الدولة حتى يأتى شعب فتى فيستولى عليها ؛ فالحضارة غاية العمران ، وهى مؤذنة بفساده .

ونستطيع أن نلاحظ أيضا من مذهب ابن خلدون أن للدول زماناً محدوداً لا تتعداه ، إلا لعارض كقلة المطالب والمهاجم ؛ ولها مكان محدود لا تتجاوزه ، ونجد فى تحليل ابن خلدون لأخلاق البدو ، وأثر حياة البداوة فى نفوسهم ، وفى تحليله لحياة الحضارة وتأثيرها فى أخلاق الناس ونفوسهم ، موضوعاً شيقا ؛ وكم يحسن لو نحاول تطبيق مذهب ابن خلدون على عصرنا الحديث .

٢ — العرب والفلسفة النصرانية فى العصور الوسطى

١ — الموقف السياسى ، اليهود :

الغنيمة للمنتصر ؛ وفى الحروب التى قامت فى أسبانيا بين النصارى والمسلمين ، كثيراً ما خلب لبَّ النصارى جمالُ غانيات البربر ؛ وكم من فارس نصرانى قضى « أيام العبادة التسعة » مع حسناء بربرية . ولكن الفاتحين إلى جانب تأثرهم بالخيرات المادية واللذات الحسية تأثروا بسحر الثقافة العقلية ، وبدا علمُ العرب عروساً خلابة فى نظر كثير من المتعطشين للمعرفة .

وظهر اليهود بنوع خاص وسطاء فى هذا الأمر ؛ وكانوا قد اشتركوا من قبل فى كل مراحل الحضارة العقلية عند المسلمين ، وكان كثير منهم يكتبون باللغة العربية ، وترجم آخرون كتب العرب إلى اللغة العبرية ، ويرجع الفضل فى بقاء الكثير من كتب الفلاسفة الإسلاميين إلى هذه الترجمة .

وقد بلغت فلسفةُ اليهود ذروة نموّها مُمَثّلة فى شخص ابن ميمون (١١٣٥—١٢٠٤م) الذى حاول أن يوفق بين مذهب أرسطو و بين العهد القديم ، وذلك تحت تأثير الفارابى وابن سينا فى الغالب ؛ وكان أحياناً يستخرج النظريات الفلسفية بالاستنباط من نصوص الوحى ، وأحياناً أخرى يجعل فلسفة أرسطو مقصورة على ما يتعلق بهذه الأرض ؛ أما ما وراء ذلك فينبغى أن يُؤخذ من الكتاب المنزّل .

وأخذ اليهود بحظ من معالجة العلوم فى الدول الإسلامية أيام ازدهارها ؛ وقد تمتعوا بالتسامح من جانب المسلمين ، بل نالوا الحظوة عندهم . ولكن مكانتهم تبدلت بعد انهيار تلك الدول وتدهور الحضارة . وأخذ العامة المتعصبون يطاردونهم ، ففروا لاجئين إلى البلاد النصرانية ، ولا سيا فرنسا الجنوبية ليؤدوا رسالتهم فى نشر الثقافة .

٢ — بالرمو وطليطلة :

التقى العالم النصرانى بالعالم الإسلامى فى نقطتين : إيطاليا الجنوبية و إسبانيا ؛ فكانت علوم العرب تُدرس بشغف فى قصر الإمبراطور فريدريك الثانى (Friedrich II) ، فى بالرمو ،

وبذلك جُعلت فى متناول اللاتينيين . وقد أهـدى الإمبراطور وابنه مانفرد (Manfred) إلى جامعات بولونيا وباريس ترجماتٍ لـكتب فلسفية ، بعضها مترجم عن العربية ، وبعضها أيضاً عن اليونانية رأساً .

ولـكن حركة الترجمة فى أسبانيا كانت أكبر من ذلك خطراً وتأثيراً ؛ فكان فى مدينة طليطلة عندما فتحها النصارى ، مكتبةٌ عربية حافلة بالـكتب فى أحد المساجد ؛ وقد بلغت شهرةُ هذه المـكتبة ، من حيث هى مركز للثقافة ، أقصى البلاد النصرانية فى الشمال. وهنا نجد المستعربين واليهود — وقد تحول بعضهم إلى النصرانية ، وكذلك نجد المسيحيين الأسبان ، يعملون جنباً إلى جنب . وتعاون رجال من جميع البلاد ؛ فكان من القائمين بالترجمة مثلا يوحنا الأسبانى Johannes Hispanus ، وجنديسالينوس Gundisalinus (النصف الأول من القرن الثانى عشر الميلادى) ، وجيرارد الـكريمونى Gerard von Cremona (١١١٤ — ١١٨٧) وميخائيل الاسكتلندى Michel der Schotte ، وهرمان الألمانى Hermann der Deutsche (بين ١٢٤٠ — ١٢٤٦) .

ولم تصلنا معلوماتٌ مفصلة كافية عن جهود هؤلاء الرجال ؛ ونستطيع أن نعتبر ترجمتهم صحيحة بمقدار ما كان يوجد لـكل كلمة فى الأصل العربى أو العبرى (أو الأسبانى أيضاً) مقابلٌ فى اللغة اللاتينية ، غير أنها فى الجملة لا تمتاز بفهم دقيق لما يُترجم . وعسيرٌ على من لا يعرف اللغة العربية أن يتغلب على ما دون فهمها من صـعوبات ؛ فقد احتفظ المترجمون ببعض الـكلمات العربية ، ولـكنهم غيّروا منها ، فبدت كالمسوخ . كما أنهم حوّروا أسماء الأعلام إلى حدّ يَعْسر معه تعرُّفها . وقد يجوز أن هذا كله قد أحدث اضطراباً عظيما فى أذهان من كانوا يدرسون الفلسفة باللغة اللاتينية ، ولم يكن الاضطراب الذى أحدثته الأفكار الجديدة التى فُتحت عليهم أقل من ذلك .

وكانت حركة المترجمين تسير فى الجملة إلى جانب عناية الدوائر النصرانية خطوةً خطوةً ، وكان سـيرها على نحو شبيه بما لاحظناه عند المسلمين فى المشرق والمغرب (انظر ب ٦ ف ١ ق ٢) . وكان أول ما تُرجم هو كتب الرياضة والتنجيم والطب والفلسفة الطبيعية وعلم النفس ، ثم انضمت لذلك كتبُ المنطق وما بعد الطبيعة . وأخذ الناس

فيما بعد يقتصرون شيئاً فشيئاً على مؤلفات أرسطو وشروحها ؛ على أنهم كانوا أولَ الأمر يؤثرون شتى أنواع الكتب التى تجرى وراء الأسرار.

وقد عرفوا الكندى ، واشتهر عندهم طبيبا ومنجما ؛ وأثر ابن سينا من طريق آرائه فى الطب وفى علم النفس الحسى وفى الفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة . أما الفارابى وابن باجة فكان تأثيرهما قليلا ، إذا قيس بتأثير ابن سينا . ثم جاءت أخيراً شروحُ ابن رشد على مذهب أرسطو ، وكانت شهرتها وتقديرها إلى جانب القيمة التى نالها قانون ابن سينا فى الطب أبقى أثراً وأدوم مدة .

٣ — العرب فى باريس :

والآن نستطيع أن نتساءل : ما هو فضل المسلمين على الفلسفة النصرانية فى العصور الوسطى ؟ إن الإجابة عن هذا السؤال ليست فى الواقع مما نقصده فى هذا البحث الخاص ، وهى عمل قائم بذاته ، يتطلب مشقة العكوف على قراءة مخطوطات كثيرة ، لم أقرأ شيئاً منها . ونستطيع أن نقول بوجه عام إنه قد انكشف لنصارى الغرب من ترجمة كتب العرب شيئان جديدان : فمن جهة حصل النصارى على مذهب أرسطو فى المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة على صورة أكمل مما كان عندهم من قبل ؛ غير أن هذا لم يكن له إلا شأنٌ قصير الأجل ، على ما كان فيه من حافز إلى البحث الفلسفى وقتاً قصيراً ، ذلك لأنه بعد قليل من الزمان تُرجمت جميع كتب أرسطو عن اليونانية رأساً إلى اللاتينية ترجمة أحسن بكثير مما تُرجم عن العربية أو غيرها . أمّا أهم أثر للعرب فهو أن النصارى ، بعد قراءتهم لمؤلفات العرب ، ولا سيما ابن رشد ، صاروا يرون فى نظريات أرسطو رأيا خاصا ، فاعتبروها الحقيقة العليا . ولم يكن بدٌّ من أن يفضى هذا إلى تصادم بين علوم العقائد و بين الفلسفة ، أو إلى إحراج ومسايرة بينهما ، بل كاد يؤدى إلى إنكار العقائد الكنسية . و إذنْ فقد كان تأثير الفلسفة الإسلامية على تطور العقائد الكنسية فى العصور الوسطى حافزاً من ناحية ، وعاملا على الهدم من ناحية أخرى ؛ لأن علم الكلام والفلسفة لم يستطيعا أن يسيرا فى العالم النصرانى مستقلَّيْن ، كلٌّ على جادته لا يتعرض لصاحبه ، كما قد حدث عند مفكرى الإسلام . ثم إن علوم العقائد النصرانية كانت فى القرون الأولى من نشوئها قد أفرطت فى أخذ الفلسفة

اليونانية ، [حتى أصبح الانفصال بين الدين والفلسفة غير ممكن] ؛ بل كانت تستطيع فوق هذا أن تهضم أشياء قليلة أخرى ، وكان هضم الفلسفة اليونانية أسهل على العقائد الإسلامية البسيطة [التى ليس فيها كثير من الآراء الفلسفية] منه على العقائد النصرانية المركبة [بما فيها من فلسفة] .

وحينما بدأ تأثيرُ العرب يظهر فى القرن الثانى عشر اصطبغت علوم العقائد عند النصارى بصبغة أفلاطونية جديدة ، تمازجها صبغة أوغسطينية . وظلت هذه الصبغة باقية عند الفرنسيسكان إلى القرن الثالث عشر . والنزعة الأفلاطونية الفيثاغورية فى الفكر الإسلامى تشبه هذا تمام الشبه . وكان ابن جبرول (انظر ب ٦ ف ١ ق ٢) عند دانس سكوت Duns Scotus حجة من الطراز الأول . أمّا كبار الدومينيكان ، وهما ألبرت وتوما Albert und Thomas اللذان قرّرا مستقبل النظريات الدينية ، فقد أخذا بمذهب أرسطوطاليسى معتدل ، على صورة تتفق مع الكثير مما عند الفارابى ، ولا سيما مع ما عند ابن سينا .

وفى منتصف القرن الثالث عشر ظهر تأثيرٌ عظيم مصدره ابن رشد ، وكان ظهوره فى باريس ، مركز الثقافة العلمية النصرانية لذلك العهد . وفى عام ١٢٥٦ م كتب ألبرت الأكبر Albert der grosse معارضاً لابن رشد ؛ وبعد خمسة عشر عاماً كتب توما الأكوينى Thomas von Aquin مُهاجماً أتباعَ ابن رشد ، وكان زعيمهم سيجر البرابنتى Siger von Braabant (نبغ منذ ١٢٦٦ م) ، وهو عضو كلية الآداب فى باريس . ولم يتراجع سيجر عن متابعة مذهب ابن رشد إلى آخر نتائجه المنطقية . وكما أن ابن رشد نقد ابن سينا ، فكذلك سيجر ينقدِ ألبرت الأكبر ، وينقد القديس توما ، ولكنه نقدهما فى احترام كبير . وهو يقر بالخضوع للوحى ؛ ولكنه يرى أن العقل يؤيد ما ذهب إليه أرسطو فى مؤلفاته ، كما شرحها ابن رشد ، فى النقط الملتبسة . على أن مذهبه العقلى بما فيه من دقة لم يُرْضِ علماء اللاهوت ، فتعقّبه رجال التفتيش ؛ ويظهر أن ذلك كان بإيعاز من الفرنسيسكان ، ولعلهم أرادوا بذلك أيضاً أن يحاربوا فى شخصه مذهب أرسطو الذى كان يتمسك به الدومينيكان . فمات فى السجن فى مدينة أروفيتو (Orvieto) بين عامَى ١٢٨١ ،

١٢٨٤ م . ومن الجائز أن دانتى لم يكن قد عرف شيئاً من زندقة صاحبنا سيجر ، فوضعه فى الجنة ممثلا للعلم الدنيوى .

أما ممثلا الفلسفة الإسلامية العظيان ، فقد لقيهما دانتى فى رواق الجحيم ، مع عظماء اليونان والرومان وحكمائهم ؛ وابن سينا وابن رشد خاتمة هما الفلاسفة العظماء الذين ساروا على أثر الفلاسفة الوثنيين ، والذين كثيراً ما ارتفعت إليهم نظرة الأجيال التالية مثل دانتى بعين الإعجاب .

تعليـــق

هامش رقم ١ ص ٢٣

كان بولس الفارسى هذا نصرانياً نسطورياً ملماً بالمعارف الفلسفية والدينية ، وكان فى خدمة كسرى ؛ وهو فى مقدمته لـكتاب المنطق (راجع بحث كراوس المشار إليه فيما يلى) يمتدح الفلسفة ويقرر أن المذاهب الدينية متعارضة فى مسائل مثل وحدانية الله وقدرته على كل شىء وخلقه له ، ومثل قدم العالم وأبديته أو خلقه من مادة أو من لا شىء ، ومثل الاختيار الإنسانى ، إثباتاً ونفياً ، بحيث لا يستطيع الإنسان أن يصدق كل هذه العقائد معاً أو بعضها دون البعض ، وبحيث لا يكون ثم سبيل إلى تكوين رأى واضح فيها ؛ فهى لا تزال تحيط بها الشكوك ، ولذلك يميز بولس بين موضوع العلم ، وهو القريب الواضح المعلوم ، وبين موضوع الإيمـان ، وهو البعيد غير الظاهر وغير المعروف بالبحث ، ويرى أن العلم أوثق من الدين وأولى بالتفضيل ، خصوصاً لأن المؤمنين إذا بحثوا فى مسائل الدين جردوا العلم من عناصر الدفاع بقولهم : سنعرف فيما بعد ما نحن مؤمنون به الآن بمجرد إيمان ؛ وينتهى بولس إلى أن المعرفة الفلسفية أعلى من الدينية وأوثق .

على أننا نجد فى باب برزويه من كتاب كليلة ودمنة وفيما يتضمنه هذا الباب من تاريخ حياة هذا الطبيب وبحثه عن مثل أعلى لنفسه ، امتداحَ العقل باعتباره أحسن وسيلة للمعرفة ، والإشارةَ إلى عدم اليقين فى المعارف الدينية وإلى تعارض الأديان ؛ وكذلك نجد رسم برنامج لحيـاة فاضلة من طريق مباشرة مهنة نافعة للحياة الإنسانية ، وذلك خارج خلافات الأديان ، لـكن مع مسايرة روحها وغايتها الخلقية .

وقد اختلف الباحثون فى أمر هذا الباب :

فأما البيرونى فهو فى كتابه عن علوم الهند (تحقيق ما للهند من مقولة . . . . ص ٧٦ من الطبعة الأوروبية) يتهم ابن المقفع بزيادة باب برزويه فى ترجمتـه لـكتاب كليلة ودمنة ، قصداً منه إلى « تشكيك ضَعَفى العقائد وكسبهم للدعوة إلى مذهب المنانية » . وهو بعد أن يقول ما يرجّح معرفتَه بكتاب كليلة ودمنة فى الأصل الهندى والفارسى ، متمنياً أن كان يتمكن من ترجمته ، يقول عن ابن المقفع إنه « إذا كان متهماً فيما زاد لم يخلُ عن مثله فيما نقل » . ويتابع البيرونى فى رأيه علماء آخرون مثل نولدكه وجبرييلى (أنظر بحث كراوس التالى ذكره

ص ١٤ — ١٥ وص ٢٠ لمعرفة أسماء كتبهما) . ولما كان موجوداً فى بعض النسخ أن ابن المقفع قال إن الفرس وضعوا باب برزويه فالظاهر أن الأستاذ عبد الوهاب عزام بك يأخذ بهذه القضية دون أن يتعرض للبحث عن واضع الباب بعينه (أنظر مقدمة الأستاذ عزام لآخر وأدق نشرة لكتاب كليلة ودمنة ، وقد أشرف عليها الأستاذ نفسه ، ص ٤٦ — ٤٧ ، القاهرة ١٩٤١) .

أما بول كراوس فهو فى بحث له منشور باللغة الألمانية فى مجلة الدراسات الشرقية التى تصدر فى روما P. Kraus : Zu Ibn Al-Muqaffa, Rivista degli Studi Orientali, Vol. XIV (1933-34) p. 1—20. يذكر الآراء التى فى مقدمة بولس الفارسى لمنطقه ، مشيراً إلى ما بينها وبين ما فى باب برزويه من شبه ظاهر ، كما يذكر أن برزويه وبولس كانا متعاصرين ، وكانا معاً فى بلاط كسرى أنوشروان ، الملك المستنير الواسع العقل ؛ فجائز بحسب رأى كراوس أن يكونا معبِّرَيْن عن روح مجلس كسرى بما كان فيه من سعة الأفق وحرية الفكر واختلاف الثقافات ، وأن يكون برزويه كان يرى ما يراه بولس ؛ ولعل ابن المقفع ، فى رأى هذا الباحث نفسه ، أن يكون قد وسّع نصاً كان أمامه فى الأصل الفهلوى ، وجعل من ذلك مناسبة لبثّ آرائه الخاصة . ولكن هذا الافتراض لا يقوم إلا إذا ثبت وجودُ باب برزويه على نحو ما فى الأصل الفارسى ؛ ولكن هذا الأصل قد ضاع . على أنه يمكن المزيد من التحقيق بمراجعة الترجمة السريانية الأولى المنقولة عن الفهلوية ، لمعرفة إن كان الفرس قد زادوا باب برزويه حقيقة . ولكن فى أغلب الظن أن نولدكه وجبريلى لم يجدا فى الترجمة السريانية ما يدعوهما إلى تغيير رأيهما . والباب لا يزال مفتوحاً للبحث .

ولا يستطيع الباحث أن يتجاهل ما لكلام البيرونى من قيمة ، لأنه فى أغلب الظن عرف الأصل الهندى والفارسى القديم ؛ وهو ، فوق ذلك ، العالم المحقق الذى لا يلق الكلام إلقاء ، فلا بد أنه لاحظ أن ابن المقفع زاد باب برزويه فى الترجمة العربية أو أنه أقحمه فى الكتاب إقحاماً ، إذا فرضنا أن ابن المقفع كان قد عرف بعض أخبار برزويه أو بعض مايشبه آراءه عند بولس أو غيره . وابن المقفع متهم بالزندقة عند غير البيرونى وقبل عصره ، فلا يمكن تبرئته من تهمة زيادة باب برزويه أو من التفصيل فى آرائه ، ليبث آراءه هو ، إلا إذا أكد الأصل الفهلوى لنا ذلك . أما قصة وضع باب برزويه التى تتلخص فى أن هذا الطبيب أراد ، بعد أن طلب الملك الفارسى منه أن يتمنى من المكافأة مايريد ، أن يصل إلى منتهى الشرف بأن يكلف الملكُ وزيرَه بزرجمهر بكتابة ترجمة برزويه لتكون أول باب من الكتاب ، فهى قصة

لا تخلو من خيال ؛ وربما كان لا بد من اختراعها أو استغلالها لإيجاد مناسبة للكلام فى الآراء الموجودة فى باب برزويه . ومن دلائل الوضع فى باب برزويه اختلافُ الأخبار فى أمره ، وأن المقدمات الكثيرة لكتاب كليلة ودمنة قد كتبت فى عصور مختلفة ، وهى مختلفة الترتيب باختلاف النسخ (أنظر مقدمة الأستاذ عزام بك) .

ونستطيع أن نقول إنه ليس هناك ما يمنع أن يكون ابن المقفع قد عرف مقدمة بولس نفسها فى السريانية ، واقتبس منها ، ووسع ما اقتبسه ، ومزج ذلك بما وجده من كلام عن برزويه ، إن كان مثل هذا الكلام موجوداً حقيقة فى الأصل الفهلوى أو بما عرفه عن روح الفكر والزهد عند الهنود ؛ ثم أضاف إلى ذلك أو أيده بما لاحظه من الأحوال الدينية والفكرية والاجتماعية وغيرها فى أوائل العصر العباسى . وربما يكون هذا الرأى مقبولا وموفّقاً بين ما يقوله البيرونى وما يراه كراوس ، ولا سيما أن كراوس نفسه يلاحظ ما بين بولس وبرزويه من خلاف أساسى فى الطابع الفكرى وفى النزعة . ويظهر أن ابن المقفع عرف أخبار برزويه وأعجب به ، فاستحسن أن يذكر أخباره وأن ينتفع بها فى بيان مثل أعلى ؛ وتدل روح الباب كله على الرغبة فى حث القارئ واقناعه بالخروج من دائرة التقليد إلى دائرة التمحيص والتفكير الشخصى ؛ ولو أنعمنا النظر فى باب برزويه لوجدناه عبارة عن وصف لتطور روح برزويه «وتنقله من حال إلى حال وبحثه فى الأديان والتماسه طلب الحكمة» . وتسير هذه الروح حتى انتهائها إلى غاية ، هى الفكرة التى لعلها قد أعجبت ابن المقفع والتى كان من المناسب أن تذاع فى عصر انهدام دولة عربية وقيام دولة أخرى بفضل جهود معادية للعرب كامة ولتفرُّد دينهم بالسيطرة الروحية . يرتضى هذا الطبيب مهنة الطب — والطبيب بحسب منطق كلامه طبيب للبدن لكنه مثقف ثقافة فلسفية ، وله طموح فى القيادة الروحية أيضاً — لأن الطب « محمود عند العقلاء غير مذموم عند أحد من أهل الأديان والملل » . وهو لا يريد من طبه الدنيا بل يطلب الآخرة وخير الإنسانية وتخفيف آلامها . وهو ينتهى من بحثه عن مثل أعلى لحياته وبعد مخاصمته لنفسه وتزهيدها فى الدنيا ومن مشاهدته أن عمله لا يقضى على الشر ، إلى اليأس من مثله الأعلى والجنوح إلى الدين ؛ وهنا ينظر فى مشكلة الدين نفسه ، لكنه يرى كثرة الأديان ويرى أن بعض الناس يتدين تقليداً والبعض يتدين خوفا والآخر تكسباً (وربما استطعنا أن نستشف من هذه الملاحظة حالة العصر الذى عاش فيه ابن المقفع) ، وأن كلا يزعم أنه على صواب ويُزرى على مخالفه ، هذا إلى خلاف بينهم شديد فى « أمر الخالق والمخلوق ومبتدأ الأمر ومنتهاه » ؛ فيلزم علماء كل دين ، ليعرف الحق منهم ، لكن على أساس « ألا يصدق

بما لا يعرف ، ولا يتبع ما لا يعقل » ؛ ثم ينتهى من السؤال والنظر ، ومن رؤية أن كلاً يمدح دينه ويذم دين من خالفه ، إلى أنهم « بالهوى يحتجون ، وبه يتكلمون ، لا بالعدل » ؛ فلا يطمئن عقله بعد هذا البحث فى الأديان ولا يجد فيها الثقة التى يبتغيها ، كما أنه لم يستطع تقليد دين آبائه ، لأن ذلك حجة ضعيفة يحتج بها كل صاحب دين ، ولو كان فاسداً . ولم يرض بإضاعة الوقت فى البحث عن اختلاف الأديان خوف أن يدركه الأجل ، وحرصاً على عدم الانشغال عن العمل النافع الذى كان يعمله ويرجو منه الآخرة . فيترك البحث ويقرر أن« يقتصر على كل عمل تشهد الأنفس على أنه برٌّ وتتفق عليه الأديان » ، أى أن يتبع عقله ، متمشياً مع الغاية الخلقية للأديان ، مؤمناً بالآخرة وبالثواب والعقاب ونحو ذلك ؛ ولذلك يترك الشر بجوارحه وقلبه ويجعل الصلاح رفيقه الناصح ورأس ماله الباقى . ويزيده النظرُ فى الدنيا وفنائها رغبة فى الزهد الذى يؤتى سكينة فى الروح بتخليصها من الشرور ، ويثمر استكمالا فى العقل؛ وبعد تردد بسبب مشقة الزهد وضيقه به ، يقيس آلام الزهد فى جنب ضمان «روح الأبد وراحته» ، فيستقلها ، ويستحلى «مرارة قليلة تعقبها حلاوة طويلة» . وينتهى برزويه من فكرة أن الدنيا كلها عذاب وبلاء ، ومن مشاهدته آلام الإنسان منذ كونه جنيناً إلى أن يشرف على « هول المطلع الفظيع المعضل بعد الموت » ، ومن كون الإنسان ، مع أنه أشرف الخلق وأفضله ، « لا يتقلب إلا فى شر ولا يوصف إلا به » ، وذلك فى «الدنيا المملوءة إفكا وبلايا وشروراً ومخاوف » — ينتهى إلى الزهد فيها والرضا بحاله « وإصلاح ما يستطيع إصلاحه من عمله ، علّه يصادف باقى أيامه زمانا يصيب فيه دليلا على هداه وسلطانا على نفسه وأعوانا على أمره» .

ونجد فى بعض نسخ كليلة ودمنة عرض الكتاب (لابن المقفع) مطولا : هو يحث القارئ على أن ينتفع بقراءته ، «لأن العلم لايتم إلا بالعمل» ؛ وعرضه خليط من نصائح وحكم قد لا تربطها رابطة منطقية قوية ، كأنما يريد أن يحث على مايريد ، مثل قوله «ينبغى للعاقل ... ألا يقبل من كل أحد حديثا ، ولا يتمادى فى الخطأ إذا التبس عليه أمره ، حتى يتبين له الصواب وتستوضح له الحقيقة » ، وذلك فى ثنايا حكايات ونصائح تناسب القارئ العادى .

فالواضح أن لهجة باب برزويه وعرض ابن المقفع لا يدعان مجالا للشك فيما يقصدان إليه من توجيه ، وفى هذا الباب ، من حيث بعض النصائح الخلقية ، نفس الروح التى نجدها فى كتابى الأدب الصغير والكبير .

ومهما يكن من شىء فإن هذا الباب الذى اخترعه أو وسعه ابن المقفع كان له شأن فى مشكلة العلاقة بين الدين والعقل فى الإسلام ؛ ويجب أن يُقدَّر هو ومقدمة بولس الفارسى

لمنطقه ، تقديراً خاصاً فيما يتعلق بالتطور الفكرى عند المسلمين ، خصوصاً لأنهما قديمان ، يرجع أحدثهما إلى أوائل العصر العباسى . ولا أكاد أشك فى أن باب برزويه كان نقطة بداية لآراء أوسع وأكثر ؛ فنحن نجد فيه أفكاراً وعبارات وملاحظات مما نجده بعد عصر ابن المقفع عند مفكرين آخرين ؛ فكلامه عن ترجيح سعادة الأبد على اللذة الزائلة هو ما يقوله الأخلاقيون والدافعون عن الإيمان بالآخرة كأبى العلاء والغزالى ؛ وما يقوله فى تبرير الزهد والإيمان ، مستنداً إلى وصف البؤس الإنسانى وكونه مدعاة إلى الاحتياط بالإيمان والعمل للخلاص من الدنيا ، له نظير فى الفكر العربى بعده وفى الفكر الأوروبى أيضاً (پاسكال) ، ونزعته الزهدية الخلقية التى تقصد إلى الإقناع ، وكذلك وصفه لجهاده نفسه وتربيته وزجره لها ، يشبه صنع الأخلاقيين والزهاد ؛ وتصويره آلام الإنسان طول حياته واستخفافه بالحياة ووصفه حال عصره وانقلاب القيم فيه وتراجع قوى الخير وصفاته وظهور قوى الشر وصفاته — كل هذا يذكرنا بما نصادفه بعد ذلك من آراء المتشائمين الساخطين على الحياة وعلى عصرهم كالرازى وأبى العلاء ؛ ومن الغريب أن موقف برزويه مع نفسه ومراجعته لها ، وهو يتردد بين السير نحو مثله الأعلى والاطمئنان إلى ماهو فيه ، يشبه موقف الغزالى ، كما يحكيه فى المنقذ ، شبهاً مدهشاً ؛ هذا إلى أن تمجيد العقل ، كما نجده فى باب بعثة برزويه وفى باب برزويه وفى عرض الكتاب لابن المقفع ، ومحاولة الاعتماد عليه فى إنشاء وجهة نظر فى الدين والحياة الخلقية ، وما ينطوى عليه ذلك من نقد لظاهر الأديان ، واتجاه لوضع عقيدة دينية ومقياس خلقى على أساس العلم والعقل فى مقابل ما جاء به الوحى ، كل هذا نجده عند المعتزلة فى شىء من الاعتدال كما نجده واضحاً عند المتطرفين من العقليين المتمردين منذ ابن الراوندى حتى أبى العلاء .

ومما يزيد فيما لتأثير هذه المقدمات من شأن أن كتاب كليلة ودمنة كان ولا يزال كتابا واسع الانتشار بين جميع طبقات المثقفين .

والآن لنعد بعد هذا الاستطراد الطويل إلى المشكلة التى يثيرها بولس أو برزويه أو ابن المقفع — فى أثرهما أو مستقلا عنهما — حول قيمة المعرفة الدينية والفلسفية ؛ هذه المشكلة من حيث وضعها فاسدة : فليس بين الآراء الفلسفية من الخلاف أقل مما بين الآراء الدينية فى داخل الدين الواحد ؛ هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن الأديان الكبرى الحقيقية ، خصوصاً الأديان الموحاة ، متفقة فى مسائل أساسية يمكن اعتبارها دينية فلسفية فى وقت واحد ، وهى : الإيمان بالله الذات الخالقة ؛ وبحياة بعد هذه الحياة ، مع ما يقترن بذلك من وجود الروح وخلودها ؛ وبعلاقة بين الخالق وبين بنى آدم مظهرها الوحى وما يجىء به ؛ وبالقيمة المطلقة

للعمل الخير ؛ وبأن الإنسان ، مهما قيل فى مسألة أنه مختار أو مجبور ، يحسّ فى نفسه بالقدرة ، فهو على ذلك مكلف .

والأديان تختلف بعد هذا فى تصور هذه الأشياء وفى إصرار كل فريق على صحة رأيه ؛ فهل يمكن القول بتعارض أصول الأديان الحقيقية فيما بينها أو بتعارضها مع الفلسفة الصحيحة ؟ وهل ثم محل لوضع المعرفة الفلسفية التى هى أشبه بمغامرات للعقل بينها خلاف كبير ، فوق المعرفة الدينية ؟ وهل قررت الفلسفة الصحيحة يوما مايناقض الأصول العميقة للأديان من حيث العقيدة والعمل ؟

فهرس الأعلام

آدم (عليه السلام) : ٢٥٨
ابراهيم (عليه السلام) : ١٩ ، ١١٤
ابراهيم مدكور : ١٢٨ ، ١٣٦
ابراهيم النظام : ٧١ ، ٧٦ — ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٢١٣
أبسال : ١٨٩ ، ٢٥٧ ، ٢٥٨
ابن باجه : ٢٤٧ — ٢٥٤ ، ٢٥٦ ، ٢٦٣ ، ٢٨٦
ابن جبرول : ٢ ، ٢٤٦ ، ٢٨٧
ابن جبريل : ٢٤ ، ٢٦
ابن خاقان : ٢٤٨
ابن خلدون : ٦ ، ٢٧٢ — ٢٨٣
ابن الراوندى : ٢٩٣
ابن رشد : ١٢٩ ، ٢٥١ ، ٢٦١ — ٢٧١ ، ٢٧٢ ، ٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨
ابن سبعين : ٢٧٣
ابن سينا : ١ ، ٣٨ ، ١٣٦ — ١٣٧ ، ١٥٩ ، ١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٧٤ — ١٩٥ ، ٢٠٤ ، ٢١٥ ، ٢٣١ ، ٢٤٢ ، ٢٤٦ ، ٢٥٠ ، ٢٥٦ ، ٢٥٩ ، ٢٦٢ ، ٢٦٥ ، ٢٦٧ ، ٢٧٠ ، ٢٨٤ ، ٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨
ابن طفيل : ١٥٤ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ٢٥١ ، ٢٥٥ — ٢٦٠ ، ٢٦١
ابن الفارض : ٨٩
ابن مسكويه : ١٦٩ — ١٧٤ ، ١٩١
ابن المقفع : ٢٣ ، ٣٩ ، ٢٨٩ فما بعدها
ابن ميمون : ٨٣ ، ١٠٥ ، ٢٨٤
ابن الهيثم : ٢٠٦ — ٢١١
الأبهرى : ٢٤٣
أبو البركات بن كبر : ٧٢
أبو بشر متى بن يونس : انظر متى بن يونس
أبو بكر بن ابراهيم : ٢٤٨
أبو بكر الباقلانى : انظر الباقلانى
أبو بكر بن الصائغ : انظر ابن باجة
أبو بكر الصديق : ٤
أبو الحسن الأشعرى : انظر الأشعرى
أبو الحسن سهل بن محمد السهلى : ١٧٧
أبو الحسن على بن هارون الزنجانى : ١١٣
أبو الحسين بن طاهر بن زيلة : ١٩٣
أبو حنيفة : ٤١
أبو خليفة الفضل بن الحباب الجمحى : ٣٧ — ٣٨
أبو الخير بن الحسن الخمار : ٢٥
أبو زكريا يحيي بن عدى : انظر يحيي بن عدى
أبو سعيد السيرافى : ٤٠
أبو سليمان السجستانى : انظر السجستانى
أبو سليمان محمد بن معشر البستى : ١١٣
أبو عبد الله الخوارزمى : انظر الخوارزمى
أبو عبد الله المعصومى : ١٩٣
أبو عبد الله الناتلى : ١٧٤
أبو عبيد الجوزجانى : ١٧٤ ، ١٩٣
أبو العتاهية : ٩٢ — ٩٣
أبو العلاء المعرى : ٩٢ — ٩٥ ، ٢٠٤ ، ٢٩٣
أبو على إسحاق بن زرعة : انظر إسحاق بن زرعة
أبو على الجبائى : انظر الجبائى
أبو على محمد بن الحسن بن الهيثم : انظر ابن الهيثم
أبو معشر جعفر بن محمد البلخى : ١٣٥
أبو هاشم : ٧٢ ، ٧٩ — ٨١
أبو الهذيل العلاف : ٧١ ، ٧٢ ، ٧٤ — ٧٦ ، ٢٢٦
أبو الوفاء مبشر بن فاتك : انظر مبشر بن فاتك
أبو يعقوب يوسف : ٢٥٥ ، ٢٦١
أبو يوسف يعقوب : ٢٥٥
أحمد أمين : ٤ ، ٤١ ، ٦٧ ، ١٦١
أحمد زكى باشا : ١٠٩
أحمد بن محمد الطيب السرخسى : ١٣٤ — ١٣٥
إخوان الصفا : ١٠٩ — ١٢٤ ، ٢٤٦
آدم : ٢٥٨
أرانى : انظر أورانيوس

أرجبهد : ١٩٢
أرسطو : ١٢ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ — ٣٤ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٨٤ ، ٩٩ ، ١٠٥ ، ١٣٣ ، ١٣٧ ، ١٤٠ — ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٥٠ ، ١٥٥ ، ١٦٠ ، ١٦١ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٧٢ ، ١٧٦ ، ١٧٨ ، ١٨٠ ، ٢٠٧ ، ٢٢١ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٤٩ ، ٢٦٢ ، ٣٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٦٧ ، ٢٦٩ ، ٢٨٦ ، ٢٨٤ ، ٢٨٦
أسال : ٢٥٧ ، ٢٥٨
إسحاق بن حنين : ٢٤ — ٢٥
إسحاق بن زرعة : ٢٠
الاسفراييني : ٦٨
اسكالحر : ١٩٤
الاسكندر الأفروديسي : ٢٤ ، ١٣٣ ، ٢٦٣
الاسكندر الأكبر : ٢٧
الاسكندرية : ١٦
اسماعيلية : ٨
إشبيلية : ٢٤٨ ، ٢٦١ ، ٢٧٣
الأشعري : ٤٦ ، ٨١ — ٨٣ ، ٨٧ — ٨٨ ، ٢٥٥
اصفهان : ١٥٧
أغاثاذيمون : ٢٠ ، ٢٤٢
أفشنة : ١٧٤
أفلاطون : ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٩٩ ، ١٤٠ — ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٥٥ ، ١٥٧ ، ١٦١ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٦٩ ، ٢٦٣ ، ٢٦٩
أفلوطين : ١٥ ، ٢٤ ، ٣١
إقليدس : ٢٤ ، ٩٩
ألبرت الأكبر : ٢٨٧
أليسانة : ٢٦١
أنباذوقليس : ٢٩ ، ١٦١
أنطاكية : ١٦
انكساغوراس : ٢٩
أهرون القس : ٨
أوبرفيج : ١
أوجست مولر : ١ ، ٢٧٩
أورانيوس : ٢٠
أورفيتو : ٢٨٧
أوغسطين ٢١٨ ، ٢١٩

بابل : ١١
باريس ٢٨٥ ، ٢٨٦ ، ٢٨٧
باخيا بن باقودا ٢٤٦
باسكال : ٢٩٣
الباقلاني (أبو بكر) : ٢١٣ ، ٢٤٣
بالرمو : ٢٨٤
بانتشاتانترا : ١٤
بخاري : ١٧٤
بدوي : عبد الرحمن ١٦
برزويه : ٢٨٩ فا بعدها
برقلس : ٢٢٣
برهمكوبت : ١٤
بروبوس : ٢١
البستي : ٨٨
البصرة : ٧ ، ٣٨
بطرس القاسي : ٢٧٤
بطليموس : ١٤ ، ٢٤ ، ٩٩ ، ١٥٠ ، ١٥٩ ، ١٩٧ ، ٢٥٦ ، ٢٦٩
بغداد : ٧ ، ٩ ، ٢٠٦
بقراط : ٢٤ ، ٩٩
بكر : ٦ ، ٧٣
بلاسيوس : ٢١٦ ، ٢٥٣
بليناس : ١٠٢
بنو إسرائيل : ١١ ، ٢٨٤
بنو الأغلب : ٩
بنو أمية : ٦ ، ٩ ، ٢٤٤ — ٢٤٥
بنو حمدان : ٩
بهمنيار بن المرزبان ١٩٣ — ١٩٤
بولس الفارسي ٢٣ ، ٢٨٩ فا بعدها ، ٢٩٢
بولونيا : ٢٨٥
بويج (الأب) : ٢١٢ ، ٢١٧ .
بيروني : ١٧٧ ، ١٩١ — ١٩٢ ، ١٩٥ — ٢٠٥ ، ٢٨٩ فا بعدها

تيفيس : ٨٣ ، ٨٤ ، ١٠٤

توحيدى : ١٦١
توكيديدس : ٢٧
تيمورلنك : ٢٧٤
تينمان : ٤٦
توما (القديس) : ٢٨٧
تونس : ٢٧٢ ، ٢٧٣

ثابت بن قرة : ٣٩ ، ١٢٦
ثامسطيوس : ١٧٦ ، ٢٦٣ ، ٢٦٧

الجاحظ : ٣٩ ، ٧٩
جالينوس : ٢٤ ، ٢٨ ، ٩٩ ، ١٠٥ ، ١٦٩ ، ١٧٣ ، ١٩٤ ، ٢٠٧ ، ٢٦٧
الجبائى : ٧٤ ، ٨٢
جرجم : ٥٠
جلسن : ١٣٢ — ١٣٣
جند يسابور ٢٠
جنديسالينوس : ٢٨٥
جوتى : ٦٤ ، ٢٤٣ ، ٢٤٩
جورجيس بن جبريل : ٢٤
جولدزيهر : ١ ، ٥٠ ، ٦٧ ، ١٦٨
جون فيلوبون : انظر يحيى النحوى
الجوينى : ٢١٥
جيرارد الكريمونى : ٢٨٥

الحاكم (الخليفة) : ٢٠٧
حبيش بن الحسن : ٢٥
حران — حرانيون : ١٨ — ١٩ ، ٢٨
الحريرى : ٩٥
الحكم الثانى : ٢٤٤ ، ٢٤٥
الحلاج : ٨٩ — ٩٠
حلب : ٩
حمدان قرمط : ١١٠
حنفية — حنفاء — حنيفيون : ١٩
حنين بن اسحاق : ٢٤ — ٢٥

حى بن يقظان : ١٧٩ ، ١٨٨ — ١٨٩ ، ٢٥٦ فما بعدها

خالد بن يزيد : ٨ ، ٢٣
خرميش : ١٧٤
الخليل بن أحمد : ٣٩
الخوارزمى ٢٧ ، ٣٦ ؛ ٢٤٣
الخياط : ٤٦

دانتى : ١٥٠ ، ٢٦٢ ، ٢٨٨
دانس سكوت : ٢٨٧
داود الجوارى : ٦٩
دمشق : ٦
دهرية : ١٢
الدومينيكان : ٢٨٧
ديتريصى : ١ ، ١٢٠ ، ١٣٦
دى غوى : ١
ديمقريط : ١٠٥
ديونوسيوس : ٢٢

الرازى (الطبيب محمد بن زكريا) : ١٠٣ — ١٠٧ ، ١٩٨ ، ٢٠٨ ، ٢٩٣
الرازى (أبو حاتم) : ١٠٤
رأس عين : ١٨
ربيعة الرأى : ٤١ — ٤٢
الرشيد : ٧ ، ٨ ، ١٣
الرها : ١٧ — ١٨
روسو : ١٦٤
ريتر : ٤٦
رينان : ٤٦

زرادست : ١١٤
الزنجانى : ١١٣
زيد بن رفاعة : ١١٣

السالمية : ٢١٤

سبأ : ٣
سبتة : ٢٧٣
سبنوزا : ٢٦٤
ستيفن برسوديلي : ٨٩
السجستاني : ١٦٠ — ١٦٢ ، ٢٤٦
سرجيس الرسعني : ٢١
السرخسي : انظر أحمد الطيب
سرقسطة : ٢٤٧ ، ٢٤٨
السريان : ١٦ ، ٢٠ — ٢٣ ، ٢٨
سقراط : ٢٩ ، ٣٠ ، ١١٤ ، ١٣٣ ، ١٦١ ، ٢٦٢
سلامان ١٨٩ ، ٢٥٧
سنت سيمون : ١١٠
سنوك هورجرونی : ١ ، ١٠
سيبويه : ٣٨ ، ٣٩
سيجر البرابنتي : ٢٨٧
سيف الدولة : ١٣٩
سيلان : ٢٥٨

الشافعي : ٤٢
شتينشنيدر : ١
شمس الدولة : ١٧٥
شهرستاني : ٤٦ ، ٦٧
شيدر : ١٦
شيعة : ٥ ، ٨ ، ٦٩

صابئة : ١٩ ، ٩٩

طاليس : ١٢
طاهر بن زيلة : ١٩٣
طليطلة : ٢٨٤ ، ٢٨٥
طه حسين : ١٠٩ ، ٢٧٧ ، ٢٧٩
طوس : ٢١٤
طوسي : ١٨٩

عباسيون : ٧ — ٨ ، ٩
عباس محمود : ١٣٦
عبد الرحمن الثالث : ٢٤٤ ، ٢٤٥
عبد الرحمن بن معاوية ٢٤٤
عبد الرزاق الأهيجي : ٦٧
عبد السلام بن عبد القادر الجيلي : ٢١١
عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصي : ٢٤
عبد الملك بن مروان : ١٩
عبد الله بن مسرة : ٢٤٥
عبد الله بن ميمون : ١١٠
عبد الواحد : ٢٧٣
عثمان بن عفان : ٤
عضد الدولة : ١٦٩
علاء الدولة : ١٧٥
العلاف : انظر أبو الهذيل
علي بن أبي طالب : ٤ ، ٥ ، ٢٨ ، ٣٨ ، ١٠٠ ، ١١٤
علي المرابطي : ٤٨
علي بي يوسف بن تاشفين : ٢٣٤
عمر بن الخطاب : ٤
الموفق : ١١٣

الغزالي : ٤٤ ، ٢٠٣ ، ٢١٢ — ٢٤٠ ، ٢٤٩ ، ٢٥٥ ، ٢٧٠ ، ٢٩٣
غساسنة : ٤
غنوسطية : ١٢

الفارابي : ١٣٦ — ١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٧٥ — ١٧٦ ، ١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨٧ ، ١٩١ ، ٢١٥ ، ٢٤٢ ، ٢٤٦ ، ٢٤٨ ، ٢٥٠ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٢٧٠ ، ٢٨٤ ، ٢٨٦ ، ٢٨٧
فان فلوتن : ١
الفردوسي : ١٧٧ ، ٢١٤
فريدريك الثاني : ٢٧٣ ، ٢٨٤
الفرنسيسكان : ٢٨٧
الفزاري : ١٤
فلوطرخس : ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٨

فورفيريوس : ٢١ ، ٢٨ ، ١٤٦ ، ٢٦٣
فورمس : ١٥٠
فون كريمر : ٦
فيتلو : ٢٠٨
فيثاغورس : ٢٢ ، ٢٩ ، ١٠٠ ، ١٠٥ ، ١٣٧

قابوس بن وشمكير : ١٩٦
قادس : ٢٥٥
القاهرة : ٢٠٦
قحطان : ١٢٦
القرامطة : ١٠٩ — ١١١ ، ١١٣ ، ١٢٧
قرطبة . ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٦١
القزويني : ٢٤٣
قسطا بن لوقا : ٢٤ ، ٢٦
قسطنطينية : ٦ ، ٧
قنسرين : ١٨
كاردان : ١٢٩
كرادفو : ١ ، ١٦٢ فما بعدها ، ١٨٠
الكرامية : ٢١٤
كراوس : ٢٣ ، ١٠٤
كسرى أنو شروان ٢٠ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠
كليوباتره : ٢٧
كنت : ٥٢
الكندي : ١٩ ، ٢٠ ، ٢٩ ، ١٢٥ — ١٣٦ ، ١٦١ ، ١٦٦ ، ١٦٨ ، ١٦٩ ، ٢٨٦
الكوفة : ٧ ، ٣٨
الكيسانية : ٥

لحبتون : ٤
لسنج : ٢٦٤
لقمان : ١١ ، ٢٩
ليبنتز : ١٥٨ ، ١٨٢

ماسينيون : ١٢٧
ماكدونالد : ٦٧

مالك بن أنس : ٤١
المأمون : ٧ ، ٢٤
مانفرد : ٢٨٥
ماني - مانوية : ١٢
مبشر بن فاتك : ٢١٠
المتنبي : ٩٢ — ٩٣
المتوكل : ١٢٧
متى بن يونس : ٢٥ ، ٤٠
محمد بن أحمد النهرجوري : ١١٣
محمد بن تومرت : ٢٥٥
محمد بن طاهر بن بهرام : انظر السجستاني
محمد عبد الله عنان : ٢٧٤ ، ٢٧٩
محمد متولي : ١٢٤
محمد بن يحيي بن الصائغ : انظر ابن باجة
محمود الغزنوي ٩ ، ١٩٦
المدينة : ٤ ، ٦
مرابطون : ٢٤٧ ، ٢٤٨ ، ٢٥٥
مراكش : ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٦١
المستعصم : ١٢٧
المستنجد : ١٩٥
مسعود بن محمود : ١٩٧
المسعودي ٩٦ — ٩٧ ، ١٠٠ ، ٢٧٦
مسكويه : ١٦٩ فما بعدها
مصطفى عبد الرازق : ٤١ ، ٢٢٠ ، ١٣٦
مصطفى نظيف : ٢٠٦
معاوية : ٥ ، ٦
معمّر : ٧٩ — ٨١
المقدسي : ٩٦ — ٩٨
مكة : ٤
ملكانية : ١٧
ملوك الطوائف : ٢٤٥ — ٢٤٦
ملوك الطوائف ٨ — ٩
المنصور (الخليفة) : ٧ ، ٨ ، ١٣ ، ١٤ ، ٢٤
منصور بن إسحاق الساماني : ١٠٤
منصور بن نوح الساماني : ١٤٠
موحدون : ٢٥٥ ، ٢٧٣
موسى بن تبون : ١٨٠
ميخائيل الاسكتلندي : ٢٨٥

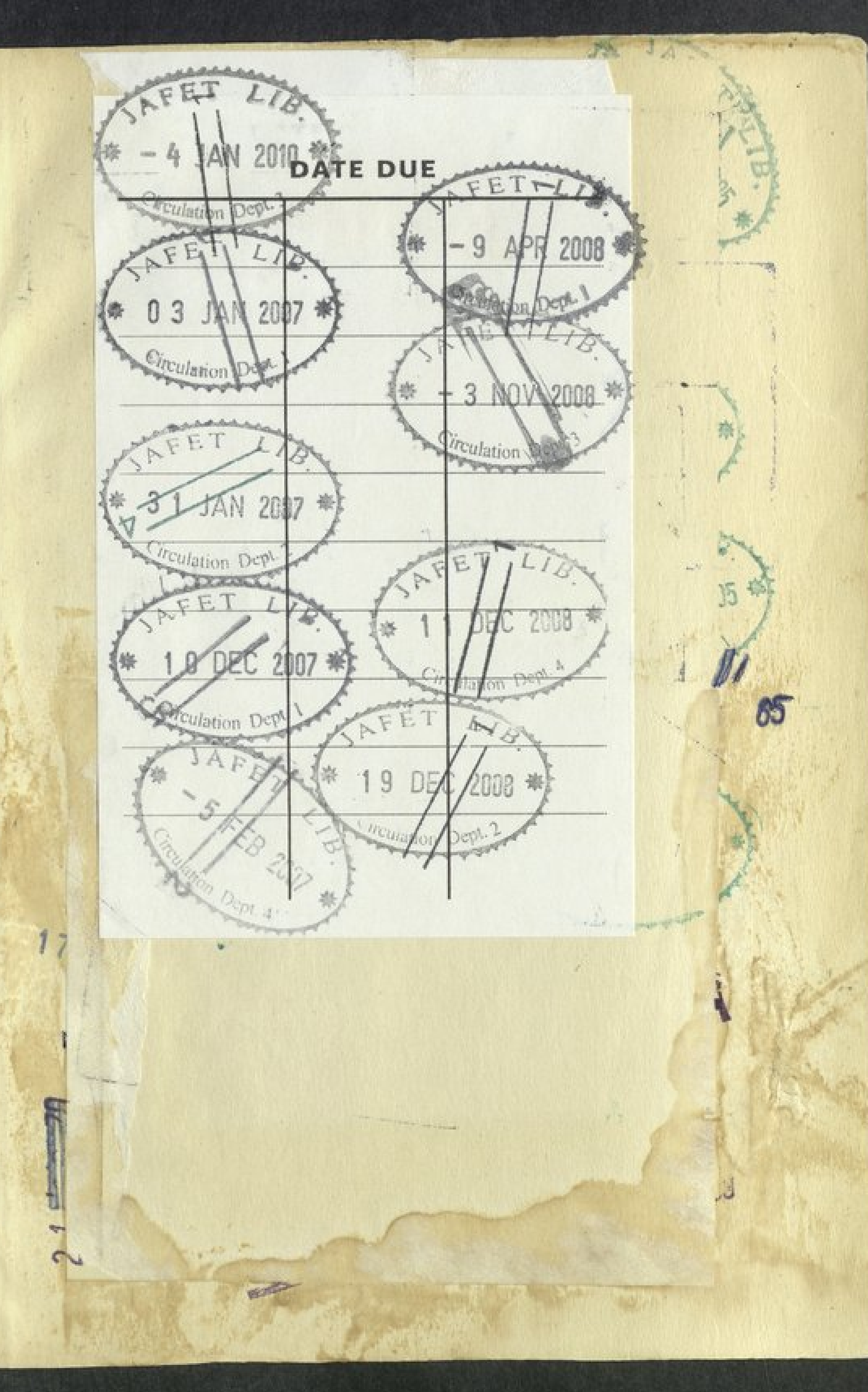
ناصر خسرو : ١٠٥ ، ١٠٧
نسطورية : ١٧ ، ١٨ ، ٢٠
نصيبين : ١٨
النظام : انظر ابراهيم النظام
نظام الملك : ٩ ، ٢١٥
نوح بن منصور : ١٧٤ ، ١٧٥
نولدكه : ١
نيتشه : ١٦٣

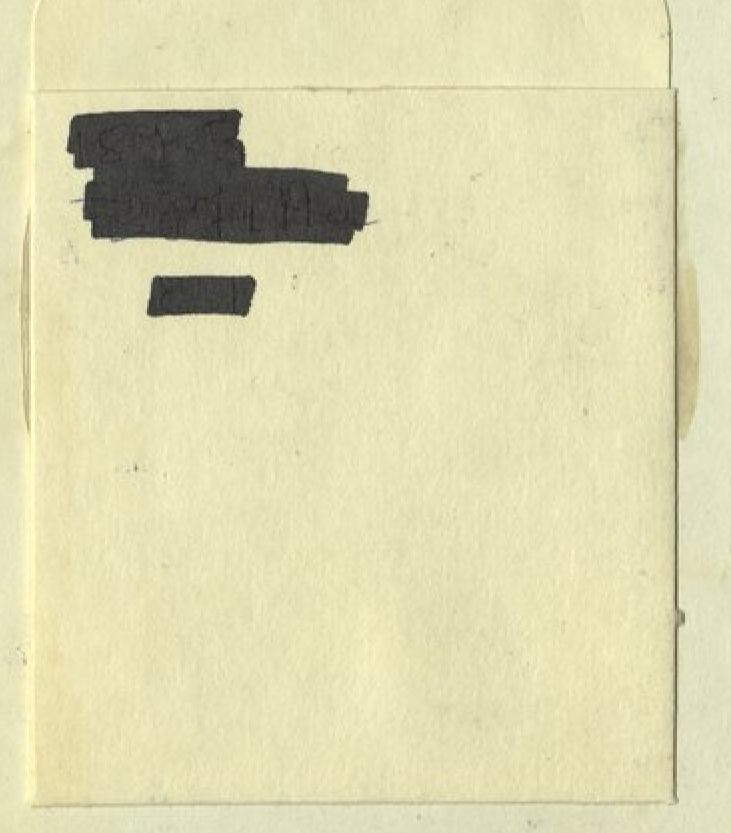
هاربروكر : ٤٦
هرمان الألمانى : ٢٨٥
همذان : ١٧٥
هرمس : ١٩ — ٢٠ ، ٢٩
هوبز : ١٦٤
هوتسما : ١
هورتن : ٨٠
هوميروس : ٢٧
هيروتيوس : ٨٩
هيرونيموس : ٢١٨ ، ٢١٩
هيوم : ٢٢٨

الواثق : ١٠٣
وسيج : ١٣٨
يحي بن البطريق : ٢٤
يحي بن عدى المنطق : ٢٥ ، ١٣٩ — ١٤٠ ، ١٦٠
يحي النحوى : ٢٤ ، ٢٢٣
يزدجرد : ١٣
يعقوبية : ١٦ — ١٨ ، ٢٠
يعقوب الرهاوى : ٢١
يوحنا بن حيلان : ١٣٨
يوحنا الدمشق : ٦ — ٧
يوحنا هيسبانوس : ٢٦ ، ٢٨٥
يوسف السبتى : ٢١٠
يونان : ١١

تصحيحات

ص	س			
ص ١	س ٥		اقرأ	: الانتفاع
» ٣	» ٧	هامش	»	: لغة العرب
» ٥	» ٢		»	: الفضل
» ٧	» ١٠		»	: على الأقل
» ١١	» ١٩		»	: التنجيم
» ١٤	» ٩		»	: الاضطراب
» ١٤	» ١	هامش	»	: كليلة
» ١٥	» ١٤		»	: الاندماج
» ١٦	» ١٣		»	: فكانت
» ١٦	» ١٣	هامش	»	: التراث
» ١٨	» ٢٤		»	: الساميين
» ٢٠	» ١١	هامش	»	: التقاءً
» ٢١	» ١٦		»	: يجوز
» ٣٠	» ٦		»	: أوضح
» ٤٠	» ١٠		»	: الآراء
» ٤٢	» ١	هامش	»	: فقيه
» ٤٥	» ١٦		»	: الجهد الفلسفى الإسلامى أو فى الإسلام
» ٤٦	» ١٧	هامش	»	: الماديين
» ٤٧	» ٦		»	: بباحث
» ٤٧	» ١٠		»	: ينتج
» ٤٧	» ٢٠		»	: مشاهدات
» ٤٨	» ١٢		»	: يبقى
» ٤٩	» ٦	هامش	»	: والأرض
» ٤٩	» ٩	»	»	: فصلت بدلا من السجدة
» ٥٢	» ١٤		»	: وإلا إذا أصبح
» ٦٠	» ٢		»	: أوّلاً
» ٦٠	» ٢٣		»	: الكائنات
» ٦٤	» ١٠		»	: الاختيار
» ١٤١	» ٣		»	: de caelo
» ٢٠١	» ٣	هامش	»	: für die
» ٢٣٨	» ٥	»	»	: إله فى صورة البشر
» ٢٨٧	» ٨		»	: Scotus
» ٢٨٧	» ١٤		»	: Grosse


DATE DUE
JAFET LIB.
-4 JAN 2010
Circulation Dept. 1
JAFET LIB.
03 JAN 2007
Circulation Dept. 1
JAFET LIB.
31 JAN 2007
Circulation Dept. 1
JAFET LIB.
10 DEC 2007
Circulation Dept. 1
JAFET LIB.
-5 FEB 2007
Circulation Dept. 4
JAFET LIB.
-9 APR 2008
Circulation Dept. 1
JAFET LIB.
-3 NOV 2008
Circulation
JAFET LIB.
11 DEC 2008
Circulation Dept. 4
JAFET LIB.
19 DEC 2008
Circulation Dept. 2


[redacted]